Digitized by Google

Ph. L.
1183
Tiefstrunk

Digitized by Google

Digitized by Google

Philos. Novis. 2305.

Digitized by Google

Johann Heinrich Tieftrunks
Professors zu Halle

Philosophische Untersuchungen

über

die

Tugendlehre

zur

Erläuterung und Beurtheilung

der metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre vom Herrn Prof. Imm. Kant.

Bayerische Staatsbibliothek München

Halle
in der Rengerschen Buchhandlung
1798.

Digitized by Google

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Digitized by Google

Vorrede.

Der Beifall, welchen meine Erläuterungen der metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre des Hrn. Prof. Kant so wohl bey dem Publicum als auch dem würdigen Greise selbst gefunden haben, hat mich ermuntert, auch die metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre desselben zu kommentiren. Die in diesem Buche vorliegenden Erläuterungen gehen bis zum 36sten Paragraphen, welcher die der Menschenliebe gerade entgegen gesetzten laster erörtert. Den zweiten Abschnitt, vom 37sten bis zum 48sten Paragraphen der Elementar lehre, wie auch die Methodenlehre der Ethik, vom 49sten bis zum 53sten Paragraphen, denke ich, so bald ich Zeit gewinne, in einem mäßigen Bande nachzuhohlen, und dadurch den Kommentar über die gesammte Metaphysik der Sitten des Herrn Prof. Kant zu vollenden.

Digitized by Google

Vor der Hand ist mir nun nichts angelegentlicher, als, so viel ich kann, auch dazu beizutragen, daß gewisse Mißverständnisse in Ansehung der ersten Gründe aller Erkenntniß, welche die Kritik der reinen spekulativen Vernunft aufstellt, gehoben werden. Ich unterziehe mich dieser Arbeit um so lieber, da der Urheber des kritischen Studiums mich selbst dazu ermuntert, und das Vertrauen hegt, daß meine Erläuterungen seinem Zwecke nicht undienlich seyn würden.

Dem Kenner darf ich es nicht erst sagen, daß die kritischen Schriften des Herrn Kant die Grundlage seiner dogmatischen Arbeiten enthalten, und Keiner den Geist seiner Metaphysik der Sitten gehörig vernehmen werde, wenn er sich nicht zuvor durch die subtilen Untersuchungen der Transscendental-Philosophie durchgearbeitet hat. Denn obgleich die praktische Philosophie sich der Gemeinverständlichkeit mehr nähert, auch jedes Gemüth durch ihre Aussprüche an sich schon interessirt und erhebt, so kann man sich doch über das Verhältniß derselben zur theoretischen Philosophie und die Gründe mancher Behauptungen nur dann eine deutliche Rechenschaft geben, wenn man auch der Analytik des theoretischen Erkenntnißvermögens mächtig geworden ist. — Die Kritik der theoretischen Vernunft spricht uns z. B. alle Erkenntniß der

Digitized by Google

Dinge an sich ab, und doch redet die praktische Philosophie von Dingen an sich und legt diese Ansicht des Menschen zum Grunde aller Pflichtgesetze. Wie will man sich über diesen anscheinenden Widerspruch mit Gründlichkeit rechtfertigen, wenn man nicht aus den Gründen der theoretischen Philosophie den Weg zur praktischen Erkenntniß genommen hat?

Es hat nun zwar wohl keinen Zweifel, daß die Kritik der theoretischen Vernunft, wie sie Herr Prof. Kant selbst gegeben hat, den Leser auch am sichersten leiten und in die Tiefen der Selbstkenntniß einführen kann; allein sie erfordert doch einen entschlossenen Leser, und eine Aufmerksamkeit, die sich der Anfänge und Enden, der Gründe und Folgen mit Selbstmacht der Forschung bemeistern kann. Die Kritik ist zwar, was die Sache betrifft, ein vollständiges und meisterhaftes System, und der Verfasser hat gewiß immer das wahre Problem im Auge; aber er verläßt sich auch sehr oft auf die Selbstanstrengung des Lesers, begnügt sich oft mit Winken, und überläßt es dem eignen Nachdenken, den Faden weiter zu verfolgen. Es kann nicht fehlen, daß Mancher auf diesem Wege ermüdet, Mancher eine unrichtige Ansicht faßt, und Mancher wohl gar Lücken vermuthet, wo doch in der That und dem Geiste nach keine sind. Hierzu

Digitized by Google

kommt eine gewisse Original-Sucht, wodurch sich einige neuere Denker haben verleiten lassen, die Bahn der Kritik zu verlassen und in vermeintlich-höhern Regionen höhere Wahrheit zu suchen, wodurch das ernste Studium der Analytik des Erkenntnißvermögens Gefahr läuft, in ein leeres Begriffenspiel auszugleiten, mithin gerade wieder dahin zu irren, woraus es der große Mann eben zu ziehen, eigentlich bemüht war. Dies bewegt mich, durch langes Studium und reifliche Berathung mit dem Herrn Verfasser selbst geleitet, auch das Meinige zu versuchen, um eine mißliche Lage des angehenden Denkers zu verhüten, manche Schwierigkeiten zu heben und den lautern Geist der Kritik hervor zu heben.

Ueberzeugt also, daß die Kritik der reinen Vernunft alles leiste, was von einer Transscendental-Philosophie verlangt werden kann, daß sie durch Methode und Sache der Angelegenheit des philosophirenden Publicums genüge und über sie hinaus kein Land mehr zu gewinnen sey, werde ich bloß das versuchen, was mir noch übrig und offen zu seyn scheint, nämlich auf diesem Wege weiter fortzugehen, den Plan und die Architektonik deutlicher in's Auge zu rücken, manche Uebergänge zu ergänzen, oder vielmehr nur an's Licht zu

Digitized by Google

ziehen, und so die Basis aller Erkenntniß für den Einen oder Andern faßlicher zu machen.

Ich werde dieses so in's Werk zu richten suchen, daß ich erstlich in einem Briefwechsel die wichtigsten Punkte einer nähern Prüfung und Erörterung unterziehe, und zweitens einen kurzen, möglichst faßlichen Auszug aus den kritischen Schriften liefere. Ueber manche Punkte, die mir einer nähern Erklärung besonders bedürftig schienen, habe ich schon vortreffliche Winke von dem großen Manne selbst erhalten, auch hat er mir über die Art der Ausführung des Plans einige Ideen mitgetheilt, so daß ich hoffen darf, meine Arbeit werde dem Freunde der Philosophie nicht ganz unwillkommen seyn.

Uebrigens wird es niemand dem großen Manne verdenken, daß er sich selbst in einzelne und weitaussehende Arbeiten nicht mehr einläßt, oder sich wohl gar auf den Kampfplatz unfruchtbarer und langweiliger Streitigkeiten begiebt. Er hat genug gethan, um mit ruhiger Seele dem fernern Schicksale der Philosophie zuzusehen. Sapienti sat. Wer Augen hat, zu sehen, kann wohl sehen, wohin der Geist der Kritik führt. Man deklamire oder flüstere gegen den Schwung, welchen er dem Philosophiren gegeben hat, so viel und

Digitized by Google

so lange als man wolle; die Wahrheit wird doch obsiegen: denn die Welt läßt sich nicht irre machen, wenn gleich einzelne Irrwische umher flattern; und aller Erwerb an Wahrheit hat das Eigenthümliche, daß er, wenn man seiner einmahl habhaft ist, nie wieder verloren gehen kann.

Halle am 9ten May 1798.

Der Verfasser.

Digitized by Google

Inhalt.

Einleitung zur Tugendlehre.

Von der Nothwendigkeit metaphysischer Anfangsgründe zur Tugendlehre. S. 3

1. Erörterung des Begriffs einer Tugendlehre. 22
2. Erörterung des Begriffs von einem Zwecke, der zugleich Pflicht ist. 31
3. Von dem Grunde, sich einen Zweck zu denken, der zugleich Pflicht ist. 57
4. Welches sind die Zwecke, die zugleich Pflicht sind? 69
5. Erläuterung der Begriffe von Vollkommenheit und Glückseligkeit. 79
6. Die Ethik giebt nicht Gesetze für die Handlungen, (denn das thut das Ius,) sondern für die Maxime der Handlungen. 89
7. Die ethischen Pflichten sind von weiter, dagegen die Rechtspflichten von enger Verbindlichkeit. 95
8. Exposition der Tugendpflichten, als weiter Pflichten.
   A. Eigne Vollkommenheit, als Zweck, der zugleich Pflicht ist. 109
   B. Fremde Glückseligkeit, als Zweck, der zugleich Pflicht ist. 115
      Kann man seine eigne Glückseligkeit dem Wohl Anderer aufopfern? 117
9. Was ist Tugendpflicht? 120
   Oberstes Princip der Tugendlehre. 123
10. Das oberste Princip der Rechtslehre war analytisch, das der Tugendlehre ist synthetisch. 130
    Ueber den Werth und die Werthschätzung der Tugend. 139
11. Schema der Tugendpflichten. 142
12. Aesthetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt. 147
    A. Das moralische Gefühl. 149
    B. Vom Gewissen. 152
    C. Von der Menschenliebe. 160
    D. Von der Achtung. 164
13. Allgemeine Grundsätze der Metaphysik der Sitten in Behandlung einer reinen Tugendlehre. 166
    A. Für eine Pflicht kann auch nur ein einziger Grund der Verpflichtung gefunden, mithin auch nur ein einziger Beweis gegeben werden. 166
    B. Der Unterschied der Tugend vom Laster besteht nicht im Grade der Befolgung gewisser Maximen, sondern in der specifischen Qualität derselben. 169

Digitized by Google

C. Die ethischen Pflichten müssen nicht nach dem Vermögen, sie zu erfüllen, sondern das sittliche Vermögen muß nach dem unbedingt-gebietenden Gesetze geschätzt werden. 177
Von der Tugend überhaupt. 181
Begriff einer Aesthetik der Sitten, und von der Möglichkeit, daß die Vernunft die Herrschaft über die Neigungen gewinnen könne. 188
14. Vom Princip der Absonderung der Tugendlehre von der Rechtslehre. 190
Von der Tugendlehre nach dem Princip der innern Freiheit. 191
15. Zur Tugend wird erfordert die Herrschaft über sich selbst. 193
16. Zur Tugend wird Apathie, als Stärke betrachtet, nothwendig voraus gesetzt. 195
Die Tugend ist immer im Fortschreiten und hebt doch auch immer von vorne an. 201
17. Vorbegriffe zur Eintheilung der Tugendlehre. 202
a. Eintheilung der Form der Gesetzgebung nach. 202
b. Eintheilung der Materie der Gesetzgebung nach. 205
c. Eintheilung nach der Unterscheidung des Materialen vom Formalen im Princip der Pflicht selbst. 206
Anm. Warum zerfällt die Ethik in die Elementar-Lehre und Methoden-Lehre, da doch die Rechtslehre solcher Eintheilung überhoben seyn konnte? 209
18. Architektonische Eintheilung zur Gründung eines Systems der reinen praktischen Vernunft in einer Ethik. 213

Der
Tugendlehre
Erster Theil.

Ethische Elementar-Lehre.

Erster Theil. Von den Pflichten gegen sich selbst.
Einleitung. 219
§. 1. Der Begriff einer Pflicht gegen sich selbst enthält dem ersten Anscheine nach einen Widerspruch. 219
§. 2. Es giebt doch Pflichten des Menschen gegen sich selbst. 221
§. 3. Auflösung der scheinbaren Antinomie im Begriffe der Pflicht gegen sich selbst. 222
§. 4. Vom Princip der Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst. 225
Erstes Buch. Von den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst.
Erstes Hauptstück. Die Pflicht gegen sich selbst als ein animalisches Wesen. 233

Digitized by Google

§. 5. Vom Unterschiede der Thierheit und Menschheit. Von Naturzwecke beider und von den ihnen entgegen stehenden Lastern der Rohheit und Civilisirung. Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst in Ansehung seiner Thierheit und den ihnen entgegen stehenden Lastern. 233
§. 6. a. Von der Selbstentleibung. 238
Kasuistische Fragen mit ihren Auflösungen. 245
§. 7. b. Von der wollüstigen Selbstschändung. 250
Kasuistische Fragen u. s. w. 253
Anm. Von wo hebt die Einschränkung einer weiten Verbindlichkeit zum Purismus an? 258
Ist den Neigungen ein Spielraum verstattet mit Gefahr der Verlassung des Vernunftgesetzes? 260
§. 8. c. Von der Selbstbetäubung durch Unmäßigkeit im Gebrauche der Genieß- oder Nahrungsmittel. 262
Kasuistische Fragen u. s. w. 264

Zweites Hauptstück. Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloß als ein moralisches Wesen. 266

§. 9. Von der Lüge. 266
Ueber die Möglichkeit der innern Lüge. 269
Kasuistische Fragen u. s. w. 272
§. 10. Vom Geize. 276
Kasuistische Fragen u. s. w. 282
§. 11, 12. Von der Kriecherei. 285
Kasuistische Fragen u. s. w. 299

Erster Abschnitt. Von der Pflicht gegen sich selbst, als den angebornen Richter über sich selbst. §. 13. 301

Zweiter Abschnitt. Von dem ersten Gebote aller Pflichten gegen sich selbst. §. 14, 15. 312

Episodischer Abschnitt. Von der Amphibolie moralischer Reflexions-Begriffe: das, was Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist, für Pflicht gegen Andere zu halten. §. 16, 17, 18. 314

Zweites Buch. Von den unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst, (in Ansehung seines Zwecks.)

Erster Abschnitt. Von der Pflicht gegen sich selbst in Entwickelung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit, d. i.: in pragmatischer Hinsicht. §. 19, 20. 327

Zweiter Abschnitt. Von der Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit, d. i.: in bloß sittlicher Hinsicht. §. 21. 334
Die Pflicht der Selbstvervollkommnerung ist der Qualität nach eine enge, dem Grade nach aber weite Pflicht. §. 22. 336

Der ethischen Elementar-Lehre Zweiter Theil. Von den Tugenden gegen Andere.

Erstes Hauptstück. Von der Pflicht gegen Andere bloß als Menschen.

Digitized by Google

Erſter Abſchnitt. Von der Liebespflicht gegen andere Menſchen.
Eintheilung der Pflichten gegen Andere. §. 23. 341
Liebe und Achtung ſind die wechſelſeitigen Stützen der Moralität. §. 24. 342
Liebe und Achtung müſſen hier praktiſch verſtanden werden. Jene iſt weite, dieſe iſt enge Pflicht. §. 25. 344
Von der Liebespflicht insbeſondere. Erklärungen. §. 26. 346
Die Maxime des Wohlwollens iſt aller Menſchen Pflicht. §. 27. 347
Jedes Wohlwollen hat ſeinen Grad, die Pflicht deſſelben iſt alſo nur eine weite. §. 28. 349
Eintheilung der Liebespflichten.
A. Pflicht der Wohlthätigkeit. §. 29, 30, 31. 351
Kaſuiſtiſche Fragen u. ſ. w. 354
B. Pflicht der Dankbarkeit. §. 32. 356
Extenſion und Intenſion der Dankbarkeit. §. 33. 358
C. Pflicht der Theilnehmung. §. 34, 35. 360
Kaſuiſtiſche Fragen u. ſ. w. 363
Von den der Menſchenliebe entgegen geſetzten Laſtern. §. 36. 365
A. Der Neid. 366
B. Undankbarkeit. 368
C. Schadenfreude. 371
Teufliſche Laſter und Engelstugend ſind nur Ideen zur Beurtheilung. 379
Iſt alſo der Menſch ein Mittelding vom Engel und vom Viehe? 381
Was ſind unmenſchliche Laſter? 384

Digitized by Google

Philosophische Untersuchungen
über
die Tugendlehre.

Digitized by Google

Digitized by Google

Einleitung
zur
Tugendlehre.

Von
der Nothwendigkeit metaphysischer Anfangsgründe zur Tugendlehre.

Um tugendhaft zu seyn, bedarf es weder einer weiten Gelehrsamkeit noch einer tief gehenden Spekulation; vielmehr ist ein guter Wille, verbunden mit einer gesunden Urtheilskraft, hinreichend, um uns im Gleise der Redlichkeit und Rechtlichkeit zu halten, besonders da die Vernunft in praktischen Angelegenheiten den Menschen, wenn er nur auf ihren Wink merken will, mit einer Offenheit und Feinheit leitet, die auch der gemeinste Verstand nicht verkennen kann. Es kommen aber doch bei der Ausübung der Tugend nicht allein die Neigungen in's Spiel, welche dem ernstlichen Gebote derselben Abbruch zu thun drohen, sondern die Spekulation ist, nicht allein bei Gelehrten, sondern auch selbst bei Ungelehrten, sehr willfährig, um die gesetzgebende Weisung der Vernunft zu mißdeuten, ihre Begriffe zu verunreinigen, und so dem

Digitized by Google

lautern Princip der Tugend ein unlauteres vorzusetzen, oder doch mit gleichem Ansehen zur Seite zu stellen.

Es ist daher nicht bloß zum Behufe der Wissenschaft, sondern auch, um dem Tugendbegriffe selbst seine Macht und seinen Einfluß auf das menschliche Gemüth zu sichern, von großer Erheblichkeit, den ersten Gründen der Tugendlehre nachzuspüren, den Tugendbegriff in seiner ganzen Reinigkeit und Lauterkeit zu erörtern und ihn zur Beziehung auf die menschlichen Verhältnisse vorzulegen.

Alles dieses ist nun nicht die Angelegenheit des bloß gemeinen, obgleich gesunden und deßhalb sehr schätzbaren, Verstandes, (wie wenn Einige durch Vernachlässigung aller künstlichen Mittel oder wissenschaftlichen Bearbeitung sich getrauen, mehr auszurichten, als durch ein Verfahren nach Grundsätzen geschehen könne,) sondern es ist die Angelegenheit einer durch Selbsterkenntniß ihres Vermögens gezügelten Spekulation, mithin desjenigen Vernunftgebrauchs, welcher sich der Grundbegriffe bemächtigt, sich zur Idee des Ganzen empor arbeitet, das Gebäude in seinen Gliedern und Fugen übersieht, und so den Weg durch die Wissenschaft zur Weisheitslehre nimmt.

Nun unterscheidet sich der Philosoph vom gemeinen Denker dadurch, daß dieser seine Erkenntnisse aufsammelt, wie sie sich ihm auf gut Glück darbieten, jener aber nach Grundsätzen forscht und diejenige

Digitized by Google

ſyſtematiſche Einheit in ſeine Erkenntniſſe zu bringen ſucht, wodurch ſie allererſt eine Wiſſenſchaft werden. Gegen dieſe Philoſophie ſpröde thun, heißt daher nichts mehr, als darauf ſpröde thun, daß Einer die Weite und Größe des Mondes nicht lieber durch das bloße Augenmaaß, als durch mathematiſche Umſchweiſe beſtimmen will; oder daß man gewiſſe Laſten nicht lieber auf dem Rücken hinauf ſchleppt, als daß man ſich zu ihrer Hebung und Fortbringung künſtlicher, nach Geſetzen der Mechanik verfertigter, Maſchinen bedient. — Die Philoſophie iſt es alſo, welche, vermittelſt einer geſetzmäßigen Forſchung, auch der Tugendlehre ihre wiſſenſchaftliche Grundlage verſchaffen und das ſeiner Pflicht huldigende Gemüth gegen die Chicanen einer den Neigungen oder Einbildungen dienſtbaren Vernünftelei ſicher ſtellen muß.

Philoſophie iſt aber überhaupt die Vernunfterkenntniß aus Begriffen. Sie verfolgt alſo zuerſt die Begriffe bis zu ihrem Urſprunge, ſtellt ſie in ihrer Reinigkeit, mithin abgeſondert, (iſolirt,) von allem Fremdartigen, auf, um ſie ſodann, als ſolche, zum Gebrauche und zur Anwendung vorzulegen. — Ein Begriff kann in Beziehung auf die Erfahrung ſtehen, aber doch nicht aus der Erfahrung entſprungen ſeyn, wie z. B. der Pflichtbegriff. Iſt er nicht aus der Erfahrung entſprungen, ſondern vielmehr aus der Vernunft ſelbſt, ſo kann man von ihm, vermittelſt der Wegſehung, (Abſtractio,) Alles ablöſen, was der Empirie gehört, und ihn

Digitized by Google

in seiner ursprünglichen Reinigkeit, als einen reinen Vernunftbegriff auffassen. Zu dem Fremdartigen gehören auch die Anschauungsbedingungen, (Raum und Zeit,) ob sie gleich nicht empirische Vorstellungen, sondern Formen des Anschauens a priori, d. i.: ursprüngliche Arten und Bedingungen der Vorstellungs-Empfänglichkeit des Subjekts sind. Auch von diesen kann und muß man wegsehen, wenn man Vernunftbegriffe in ihrer Reinigkeit auffassen will; denn wenn jene gleich Bedingungen der Sinnlichkeit des Subjekts sind, mithin dieses nur unter ihnen anschauen und handeln kann, so sind sie doch nicht Bedingungen des Ursprungs und der objektiven Gültigkeit der Vernunftbegriffe an sich. Diese behaupten vielmehr ihre Gültigkeit, ohne auf Zeit- oder Raumesbedingungen eingeschränkt zu seyn. Denn die Vernunft sagt nicht: Deine Pflicht gilt nur heute oder gestern, nur hier oder dort; sondern sie sagt: sie gilt stets und überall, d. i.: ohne durch Zeit und Raum eingeschränkt zu seyn.

Hat man sich nun der reinen Vernunftbegriffe bemächtigt, so ist man im Besitze der ersten Anfänge, (primorum principiorum,) ordnet man die Begriffe einander unter, steigt von den Gründen zu den Folgen, von dem Ganzen zu seinen Theilen, von dem Systeme zu seinen Gliedern in seinen Unter- und Nebenabtheilungen; so entspringt systematische Einheit der Erkenntniß oder Wissenschaft. — Ein System reiner Vernunftbegriffe in Ansehung eines wissenschaftlich behandelten Objekts

Digitized by Google

(z. B. der Materie, der Tugend oder des Rechts,) heißt Metaphysik, d. i.: Inbegriff desjenigen, was man durch bloße Vernunft, mithin aus dem bloßen Begriffe eines Objekts, über dasselbe ausmachen und erkennen kann. Daher die Titel: Metaphysik der körperlichen Natur, Metaphysik der sittlichen Natur, welche letztere wiederum zerfällt in die Metaphysik des Rechts und die Metaphysik der Tugend.

Daß man einer Metaphysik der Sitten, d. i.: eines Systems der Erkenntniß a priori aus bloßen Begriffen, welche die Freiheit der Willkühr zum Objekte hat, bedürfe, ist klar, weil die praktische Gesetzgebung der Vernunft nur durch einen Rückgang zu den ersten Gründen derselben mit Lauterkeit und Sicherheit aufgestellt werden kann.

Daß sich dieses in Ansehung des ersten Theils der Vernunftgesetzgebung, nämlich des Rechtsbegriffs, bewerkstelligen lasse, ist in den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre gezeigt worden, und um so weniger zweifelhaft, da die Rechtslehre bloß das Förmliche der nach Freiheitsgesetzen im äußern Verhältnisse einzuschränkenden Willkühr betrifft. — Der Rechtsbegriff nämlich, (und die sich auf ihn gründende Rechtswissenschaft,) macht nicht etwas außer ihm Liegendes, eine Materie oder ein Objekt der Willkühr, zur Pflicht,

Digitized by Google

so daß es hieße: Du sollst dieses oder jenes, wovon deine oder Anderer Kultur, Wohlhabenheit oder Glückseligkeit abhängt, zur Wirklichkeit bringen und positiv befördern; sondern er schränkt die äußere Freiheit der Willkühr bloß auf die Bedingung ein, unter welcher es ihr allein möglich ist, eine äußere Freiheit zu seyn. Er sieht also von aller Materie des Begehrens weg und sagt: „Handle nach einer Maxime, mit welcher, als einem allgemeinen Gesetze, deine Freiheit mit der Freiheit von jedermann zusammen bestehen könne.“ Handelt nun jemand nach einer entgegen gesetzten Maxime, so ist diese eine solche, welche, als allgemeines Gesetz gedacht, seine und aller Andern Freiheit selbst unmöglich macht. Die ganze Rechtswissenschaft dreht sich also um das Princip der Möglichkeit, äußerlich frei zu seyn, und dieser Begriff der einzigen Möglichkeit, äußerlich, im Verhältnisse auf einander, frei zu seyn, (der Rechtsbegriff.) bestimmt auch den Zweck der unter ihm stehenden Subjekte, der nun, weil er aus dem bloßen Begriffe hervor geht, kein materieller, sondern formeller ist; der Rechtsbegriff in seiner Gültigkeit ist sich selbst Zweck. Das heißt nun: Vom Rechtsbegriffe ausgehend, und dich auf ihn allein stützend, sollst du dir die Geltung desselben in allen deinen äußern Handlungen zum unverbrüchlichen Gesetze und Zwecke machen, mithin auch Alles wollen und thun, wodurch, als Mittel, der Zweck, d. i.: die Heilighaltung des Rechts, gesichert werden kann; folglich in einen rechtlichen Zustand treten,

Digitized by Google

u. ſ. w. Der Rechtsbegriff wird nun auf die möglichen Zuſtände der Menſchen, auf die möglichen Objekte der Willkühr derſelben, kurz, auf Alles bezogen, wodurch Menſchen äußerlich auf einander einfließen können und in Wechſelwirkung ſtehen, und durch ihn wird beſtimmt, was in Anſehung dieſer Zuſtände oder Objekte Rechtens ſey. Da mag ich nun thun, was ich will; wenn ich durch meine That nur nicht der Möglichkeit, äußerlich frei zu ſeyn, entgegen handle, ſo hat mir niemand hierin etwas zum Zwange oder zur Laſt zu legen: es iſt alſo bloß die Form der Willkühr, und zwar dieſer, in ſo fern ſie ſich äußerlich werkthätig erweiſt, welche vom Rechtsbegriffe in Anſpruch genommen und durch ihn einer unverletzlichen Regel unterworfen wird.

Diejenige Handlung, deren (praktiſche) Nothwendigkeit aus dem bloßen Rechtsbegriffe, d. i.: aus der bloßen Bedingung der Möglichkeit, äußerlich nach einem allgemeinen Geſetze frei zu ſeyn, erkannt wird, heißt Rechtspflicht. — Es iſt in Anſehung dieſer Pflichten genug, ſie zu wiſſen. Das heißt: Wir haben uns im rechtlichen Verhalten gegen einander nicht darum zu bekümmern, oder darauf zu ſehen: ob Einer ſeine Rechtspflicht gern und mit gutem Herzen erfüllt, ſondern wenn er ſie nur erfüllt; um ſie aber zu erfüllen, muß er ſie wiſſen, und diejenigen, welche er wiſſen kann, ohne daß ſie ihm bekannt gemacht werden, ſind natürliche, (nicht poſitive,) Rechtspflichten. — Die Pflichtenlehre

Digitized by Google

in Ansehung der Rechtspflichten ist daher eine bloße Wissenslehre, (Doctrina scientiae.) — Es soll aber auch jedermann diese Wissenschaft haben, eben weil er sie haben kann, und ohne daß er ihr gemäß handelt, gar nicht als ein freies Wesen handeln kann. Daher ist es selbst Pflicht, sich mit dem, was Recht ist, bekannt zu machen, und die Gesetzbücher sagen mit Recht: daß Unkunde des Rechts, (Ignorantia iuris,) nicht entschuldige.

Was Recht sey, kann und soll man aber auch nicht bloß so ungefähr, sondern mit aller Genauigkeit wissen. Denn die Rechtspflicht ist keine weite, sondern enge Pflicht; sie verstattet keine Ausnahmen oder beliebige Verkürzungen, sondern bei ihr muß das Mein und Dein auf der Wage der Gerechtigkeit, nach dem Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, genau bestimmt, und darum der mathematischen Abgemessenheit analog seyn.

Die Rechtslehre ist daher, als Wissenslehre, nicht allein einer philosophischen, bis zu ihren ersten Gründen hinauf steigenden, Bearbeitung, (einer Metaphysik,) empfänglich, sondern auch bedürftig.

Bedenklicher möchte es scheinen, ob auch die Tugendlehre einer bis zu den subtilsten Fäden Alles ausspinnenden Spekulation empfänglich oder bedürftig sey, weil sie nicht, wie die Rechtslehre, eine bloße, (obgleich praktische,) Wis-

Digitized by Google

fenslehre ist, nicht bloß lehrt: was zu thun Pflicht sey; sondern vornehmlich auf das innere Princip des Willens geht, und dahin arbeitet, daß das Bewußtseyn der Pflicht, (das Wissen derselben,) zugleich Triebfeder der Handlungen sey, mithin die innere Denkungsart selbst gut und dem Gesetze geheiligt machen will. Ihr Zweck ist nicht bloß, zu lehren: was Pflicht sey; zu vermitteln, daß die Pflicht erfüllt werde: sondern zu bewirken, daß die Pflicht um der Pflicht willen erfüllt werde.

Hier wendet man nun mit Recht ein: „Was kann man sich für einen Begriff von einer Kraft und herkulischen Stärke der Tugend machen, wenn sie, um die Laster gebärenden Neigungen zu überwältigen, ihre Waffen aus der Rüstkammer der Metaphysik hernehmen soll? — da diese nur eine Sache der Spekulation ist, welche nur wenig Menschen zu handhaben wissen.“ Wohl wahr! daher denn freilich auch alle Tugendlehren, die, indem sie in Hörsälen, von Kanzeln oder in Volksbüchern auf Herzensbesserung hinarbeiten, zugleich den Vortrag mit metaphysischen Brocken, wie mit einem Flitterstaate, ausschmücken, deßhalb allerdings ins Lächerliche fallen. — Allein, wenn gleich die innere Herzensbesserung und die auf sie gerichtete Volkslehre der metaphysischen Subtilitäten nicht bedarf, so ist es darum doch weder unnütz noch lächerlich, auch den ersten Gründen der Tugendlehre in einer Metaphysik nachzuspüren, weil der Weg zur Weisheitslehre doch durch die Wissenschaft genommen werden

Digitized by Google

muß, wenn für die Tugendlehre Sicherheit und Lauterkeit erreicht werden soll.

Die Tugendlehre ist nun zwar keine bloße Wissenslehre, wie die Rechtslehre, d. i.: es kommt bei ihr nicht bloß darauf an, seine Pflichten zu kennen und zu thun, sondern sie dringt zugleich und zu oberst auf innere Herzensgüte, und will: daß die Vorstellung der Pflicht zugleich und allein Triebfeder sey, mithin die Pflicht nicht bloß gekannt und gethan, sondern um ihrer selbst willen gethan werde. Das heißt nun im Allgemeinen: die Vernunft will als reine Vernunft, mithin durch sich selbst und allein praktisch, (den Willen bestimmend,) seyn; und deßhalb stellt sie einen Zweck auf, der zugleich Pflicht ist, mithin von uns bewirkt werden soll, weil ein reines Vernunftgebot uns dazu befehligt. — Allein obgleich die Tugendlehre nicht bloße Wissenslehre ist, so ist sie doch Wissenslehre, eben weil sie Vernunfterkenntniß ist; und man muß sich der ersten Anfänge derselben bemächtigen, ihre Grundbegriffe und Grundsätze aufsuchen, das Reine vom Empirischen scheiden, und, da es in ihr zu oberst auf die Triebfeder der Handlungen angesehen ist, diese in ihrer Aechtheit und Unvermischtheit aufstellen, wenn man aller Herzensveredlung durch Unterricht und Vorgang eine feste Basis legen, und, indem man populär und anziehend spricht, doch Einheit und Lauterkeit dem Geiste nach erhalten will.

Digitized by Google

Man wähne daher nicht, daß eine bloße Popularität schon alles erreicht und dem Zwecke genügt; es ist vielmehr aufs ernstlichste zu beherzigen, daß kein Volkslehrer seine Absicht auf Tugendgründung mit Sicherheit und Lauterkeit erreichen wird, wenn er nicht zuvor seinen Gegenstand wissenschaftlich gefaßt und zu den ersten Gründen zurück geführt hat. Die bloß populären Tugendlehrer, welche sich ohne gründliche Einsicht alles zu vermögen getrauen, und die allezeit fertigen Prediger sind oder werden nur zu leicht Salbader und kraftlose Schwätzer. — Die Metaphysik der Sitten, (des Rechts und der Tugend,) ist daher zwar nicht Endzweck, aber doch unentbehrliches Mittel, um den Endzweck, der auf Geltung des Rechtsbegriffs und des Tugendbegriffs gerichtet ist, ohne Fehltritte zu erreichen.

Die praktische Philosophie, als Wissenschaft des Rechts und der Tugend aus reinen Vernunftbegriffen, geht also auf die ersten Gründe, um der Rechtslehre und Tugendlehre Sicherheit und Lauterkeit zu geben. Woher soll man nun, was die Tugendlehre betrifft, dieser ihre Principien hernehmen, um an ihnen einen sichern Führer in allen Angelegenheiten des Gewissens zu haben?

1. Nicht aus dem Gefühle; es mag pathologisch, (auf den blinden Naturtrieb gegründet,) oder rein-sinnlich, (durch freies Spiel der Einbildungs-

Digitized by Google

kraft in der Angemessenheit der Form zur Verstandesregel entspringend,) oder moralisch, (als Wirkung aus der durch ihr Gesetz das Gemüth afficirenden Vernunft wahrgenommen,) seyn. Denn alles dieses ist nur subjektiv-praktisch, ermangelt, als solches, der klaren und deutlichen Vorstellung, und ob es richtig oder unrichtig leitet, ist zufällig, wie Alles, was blindlings und instinktmäßig den Menschen treibt. Ein moralisches Princip aber muß objektiv-praktisch seyn; das heißt: man muß klar und deutlich einsehen, daß es ein Vernunftgebot sey, jedermann durch sich verbinde, und die Nothwendigkeit, sich dasselbe zur Maxime zu machen, wie auch die Gewißheit desselben, sich durch seine bloße Vorstellung in der Vernunft unmittelbar ankündigen. Man muß sich und jedermann über den Grund seiner Denkungsart und seines Handelns Rede stehen und Rechenschaft geben können; und dies ist nicht dadurch schon gethan, daß man sich auf sein Gefühl beruft, sondern dadurch, daß man durch klare Begriffe an die Vernunft appellirt und sich von ihr durch eine deutlich gedachte Formel ihres Gesetzes vertreten läßt. — Kurz, das Princip der Moral ist metaphysisch, (ein klar gedachter, reiner Vernunftbegriff;) alle Menschen haben es, als ein solches, schon in ihrer Vernunftanlage, und es darf nicht erst in sie hinein gebracht werden, nur der eine denkt es sich dunkler als der andere.

Digitized by Google

Dem Vernunftforscher aber gebührt es, dieses Metaphysische durch Metaphysik, d. i.: durch eine zu den Elementen der Vernunftgesetzgebung vordringende Forschung, aufzusuchen, und es mit solcher Klarheit und in einer so faßlichen Formel darzulegen, daß es, als Gedanke aufgefaßt, dem Volke nicht minder als dem Gelehrten wie ein untrüglicher Kompaß sey, durch welchen sich Schiffshauptmann und Matrose, wenn sie ihn einmahl haben, sonder Kunst orientiren können.

Es helfen hier auch keine orakel- oder geniemäßig absprechenden, im Tone vermeintlich hoher Weisheit gegen die Metaphysik spröde und vornehm thuenden, Machtworte. Wer sich durch Misologie gegen die Metaphysik der Sitten aufwirft, indessen er sich statt aller Rede und Antwort hinter ein dunkles Gefühl verkriecht, oder, um Allen Alles und so über Alle zu seyn, umher greift, und zwei, drei oder mehrere Principien, etwa was Erfahrung giebt, die Offenbarung lehrt und die Vernunft erkennt, in ein Bündel zusammen rafft, und nun mit diesem seinen Fund Alles auszurichten meint, muß, wie groß er sich auch dünken mag, wenn er seine unerlaßliche Pflicht beherzigen will, selbst noch erst in der Tugendlehre zu ihren metaphysischen Gründen zurück gehen, und ehe er es sich wieder einkommen läßt, Lehrer seyn zu wollen, noch selbst auf seinen Bänken vorerst die Schule machen.

Digitized by Google

2. Auch nicht aus der Neigung zur Glückseligkeit kann man das Princip der Tugend entlehnen; selbst dann nicht, wenn man unter Glückseligkeit nicht den Zustand der höchstmöglichen Befriedigung aller sinnlichen Bedürfnisse und Wünsche, sondern denjenigen Zustand der Seelenruhe und Zufriedenheit versteht, in welchem sich der denkende Mensch befindet, wenn er über die Anreitze der Laster gesiegt hat und seine, oft saure, Pflicht gethan zu haben sich bewußt ist. Denn auch diese Wonne, durch welche die Tugend ihr eigner Lohn ist, geht nicht voran, sondern folgt. Erst muß jemand sich bewußt seyn, seine Pflicht gethan zu haben, und alsdann kann er sich auch der Wonne und des innern Friedens mit sich selbst bewußt werden. Es ist folglich nicht die im Prospekte gesehene Glückseligkeit, sondern der Begriff der Pflicht, welcher ihn unmittelbar bestimmen muß; wo nicht, so mag er zwar wohl seine Pflicht gethan haben, aber er hat nicht seine Pflicht um der Pflicht willen gethan, denn sie war nicht unmittelbare Triebfeder.

Der Eudämonist dreht sich mit seiner Aethiologie im Zirkel herum. Die innere Wonne soll ihm Ursache der Pflichtbeobachtung seyn, und die Pflichtbeobachtung soll ihm auch Ursache der innern Wonne seyn.

Aber es ist in dieser Vernünftelei auch ein Widerspruch. Denn nach ihr soll der Mensch erstlich seine Pflicht aus einem moralischen Grunde erfüllen, durch die bloße Vorstellung des Vernunftgesetzes, ohne

Digitized by Google

erſt zu fragen: was dieſes für eine Wirkung auf ſeine Glückſeligkeit haben werde;) zweitens ſoll er ſeine Pflicht nur als ſolche erkennen, wenn die Erfüllung derſelben ihn glückſelig macht, mithin ſoll er ſie aus einem nicht-moraliſchen Grunde erfüllen, (denn wenn er auf Glückſeligkeit, mithin auf die Wirkung für ſeinen innern Zuſtand, ſehen ſoll, ſo ſoll er aus pathologiſchen Gründen, d. i.: aus nicht-moraliſchen Gründen, handeln,) er ſoll alſo zwei Herren dienen, die gerade das Gegentheil von einander ſind, welches ungereimt iſt.

Die Glückſeligkeit beruht auf einer Affektion des Gefühls, und dieſes iſt, es mag erregt werden, wodurch es wolle, jederzeit phyſiſch. Doch kann man das Gefühl in ein pathologiſches und moraliſches unterſcheiden: jenes wird durch ſinnliche Triebe, dieſes durch Vernunftgeſetzgebung rege gemacht. Aber eine Glückſeligkeit, die bloß moraliſch wäre, mithin auf keinen empiriſchen Urſachen beruhete, iſt ein Unding. Will man dieſem Vorwurfe ausweichen, ſo muß man unter moraliſcher Glückſeligkeit die Wirkung des Bewußtſeyns: ſeine Pflicht um der Pflicht willen erfüllt zu haben, auf das Gefühl, mithin den Zuſtand innerer Seelenruhe nach der erfüllten Verbindlichkeit verſtehen, aber alsdann iſt doch nicht dieſe innere Wonne der Grund des Handelns, ſondern nur die Folge der Handlung, mithin das Pflichtgeſetz allein das Princip der Verbindlichkeit.

Digitized by Google

Die wahre Moralität hängt überhaupt nicht von einer Lust ab, ob sie diese gleich zur Seite oder zur Folge haben kann. Die Lust ist entweder in der Naturordnung oder in der sittlichen Ordnung. Die Lust in der bloßen Naturordnung geht vor der Befolgung des Gesetzes vorher, und bewirkt, daß diesem gemäß gehandelt werde. Diese ist pathologisch. Der Lust aber in der moralischen Ordnung geht das Gesetz voran, und diesem muß erst gemäß gehandelt seyn, wenn jene empfunden werden soll. Auch diese ist pathologisch, denn sie setzt das Gefühl als Empfänglichkeit des Subjekts voraus: aber sie ist nicht bloß pathologisch, weil sie die Wirkung aus einem übersinnlichen Gesetze auf das Subjekt ist; folglich ein sinnenfreies, intellektuelles, bloß an der Vorstellung des Gesetzes haftendes Wohlgefallen ist. Es läßt sich denken, daß ein moralisches Wesen an dem Gesetze keine Lust empfinde, ohne daß darum das Gesetz aufhörte ein Gesetz zu seyn: denn wenn das moralische Wesen nicht zugleich ein Naturwesen ist, wie wir Menschen, wenn es nicht die Grundanlage oder Fähigkeit zur Lust oder Unlust, d. i.: wenn es nicht ein Gefühl hat; so fällt auch die Wirkung des Gesetzes auf das Gefühl, mithin auch das Gefühl der Lust am Gesetze weg. Daß wir also eine Lust an der Vorstellung des Verstandes oder der Vernunft haben, ist etwas bloß Subjektives, auf unsrer sinnlichen Natur Beruhendes. Wenn also die Frage vom obersten Princip der Moral ist, so kann dieses

Digitized by Google

nicht aus der sinnlichen Natur, (denn das wäre ja ungereimt,) sondern aus der moralischen Natur, d. i.: aus der Freiheit, abgeleitet werden. — Alle Glückseligkeit aber beruht ursprünglich auf der subjektiven Empfänglichkeit, Gefühl genannt, dieses mag nun von einer sinnlichen oder intellektuellen Vorstellung afficirt werden.

Beobachtet man nun nicht den Unterschied desjenigen, was in der Naturordnung ist, von dem, was in der moralischen Ordnung ist; stellt man das Glückseligkeits-Princip, (Eudaemonia,) statt des Freiheits Princips der innern Gesetzgebung, (Eleutheronomia,) zum Grundsatze auf: so ist die Folge davon der sanfte Tod, (Euthanasia,) aller Moral. Denn das Wohl- oder Uebelseyn, es mag bewirkt werden, woher es wolle, ist bloß in der Naturordnung, entsteht und vergeht nach dem Gesetze der Naturnothwendigkeit; macht man sich nun dieses bloß Subjektive zum Princip des Thuns und Lassens, so liegt das Princip des Verhaltens in der Natur, und die Vernunft hat dabei weiter nichts als den Dienst einer Magd, sie dient durch ihr Vermögen der Regeln bloß dem Sinnenhange. Aber eben dadurch büßt sie ihre Selbstgesetzgebung, (Autonomia,) ein, und es giebt keine Pflicht, d. i.: objektiv-praktische Nothwendigkeit, zu handeln, denn diese kann nur aus der Vernunft, als einer Selbstherrscherinn, hervor gehen; folglich giebt es auch keine Moral, d. i.: ein System von Freiheitsgesetzen. Der konsequente Eudämonist statuirt also eigent-

Digitized by Google

lich gar keine Moral. Denn wie kann er diese statuiren, wenn er die Vernunft nicht als reine, (von aller Naturordnung, von allem Gefühle, aller Lust, Begierde, Neigung unabhängige u. s. w.,) Vernunft, diese in dieser Qualität nicht als durch sich selbst und zu oberst gesetzgebend, mithin einen reinen Willen und eine positive, (praktische,) Freiheit statuirt?

Der Grund aller Verirrung des Eudämonisten liegt in seinem mißverstandenen Hange, alles zu erklären. Die Vernunft gebietet unbedingt. Dies will man nicht so annehmen, sondern fragt noch: warum sie dieses oder jenes gebiete. Da sucht man nun, weil in der Vernunft selbst kein höherer Grund, (ohne Widerspruch,) gesucht werden kann, in der Natur umher, und meint: die Vernunft könne etwas nur gebieten, weil die Natur ein Bedürfniß aufweise. Man bemerkt aber nicht, daß man hier in ganz fremde Gebiete überspringt. Der unbedingte Vernunftbefehl kann nicht erklärt, sondern nur erörtert werden. Jedermann fühlt sich durch ihn unwiderstehlich gedrungen; dieses Gefühl, welches einerseits pathologisch ist, will man sich physiologisch erklären, man bemerkt aber nicht, daß doch die Ursache desselben in der Vernunft liegt, und eben deßwegen das Gefühl nicht bloß pathologisch, (physiologisch,) sondern anderseits auch moralisch ist, weil es durch bloße Vorstellung des Vernunftgesetzes gewirkt wird. Indem man nun bemerkt, daß die Vernunft an sich hier praktisch ist, hat

Digitized by Google

alle physiologische Erklärung ein Ende; denn das Princip des praktischen Gesetzes liegt über alle Physik hinaus, beruht auf der uns unerforschlichen Freiheit, einem Vermögen, das uns nur durch den unbedingten Befehl der Vernunft erst kund wird, welches anzunehmen wir an dem moralischen Gesetze einen Grund haben, ohne es jedoch dadurch theoretisch erforschen und begreifen zu können.

Jedermann hat auch an der Wissenschaft des Gesetzes genug, und es ist ihm seelenerhebend genug, sich des Vorzugs, einer solchen Idee fähig zu seyn, bewußt zu werden. Denjenigen, welche das unbedingte Vernunftgebot in sich erkennen, es aber doch nicht erklären können, dient dieses ihr Unvermögen zum Aufgebote, alle Segel der theoretischen Vernunft anzuspannen, um sich der unbedingten Gültigkeit jener Idee zu widersetzen. Es ist aber dieses Aufbieten eben so thöricht als vergeblich. Es ist thöricht, weil der sich im Bewußtseyn ankündigende unbedingte Befehl, als etwas Uebersinnliches, keiner Erklärung fähig ist; es ist dies vergeblich, weil alle Versuche, die sich selbst ankündigende reine praktische Vernunft anzufechten und verdächtig zu machen, am Ende doch mißlingen müssen; denn der Befehl ist in jedem Menschen schon kraft seiner Vernunftanlage, und ihn wegvernünfteln wollen, ist nichts mehr und nichts weniger, als die Vernunft selbst wegvernünfteln wollen. Zu diesem Behufe kann man Spitzfindigkeiten aufbringen, aber

Digitized by Google

wenn's zur That kommt, so schlägt die moralische Vernunft das ganze Spinnengewebe mit unwiderstehlicher Allgewalt danieder, wie einen jeden sein Gewissen belehren muß.

Jedoch kann die Metaphysik der Sitten, außer ihrem positiven Zwecke, der guten Denkungsart durch lautere Principien den Weg zu bahnen, auch noch den negativen Nutzen leisten: daß sie die falschen und misologischen Spitzfindigkeiten in ihrer Armseligkeit darstellt und den Einfluß derselben auf die Regeln des Verhaltens abwehrt.

I.

Erörterung des Begriffs einer Tugendlehre.

Ethik überhaupt ist die Wissenschaft der Gesetze der Freiheit. Die aus der Vorstellung eines Vernunftgesetzes erkannte Nothwendigkeit einer Handlung heißt Pflicht. Die sittliche Vernunftwissenschaft ist daher, als ein System von Gesetzen, auch eine Pflichtenlehre, (Philosophia moralis est doctrina officiorum.) Die Gesetze der Freiheit sind nun entweder solche, die auch äußerlich seyn, mithin einen äußern Zwang gründen können, oder solche, welche nicht äußerlich seyn, mithin keinen äußern Zwang gründen können. Der Inbegriff jener ist die Rechtslehre, (Doctrina iuris,) der Inbegriff dieser ist die Tugendlehre, (Doctrina virtutis.)

Digitized by Google

Recht ist die Einschränkung der Maxime auf die Bedingung der Möglichkeit, äußerlich frei zu seyn. Diejenigen Handlungen, deren Nothwendigkeit aus dieser einschränkenden Bedingung erkannt wird, sind Rechtspflichten, (Officia iuris.) Tugend ist die Einschränkung der Maxime auf die Bedingung der Möglichkeit, innerlich frei zu seyn. Diejenigen Handlungen, deren Nothwendigkeit aus dieser einschränkenden Bedingung erkannt wird, sind Tugendpflichten, (Officia virtutis.)

In dem Pflichtbegriffe überhaupt liegt der Gedanke, daß er die freie Willkühr durch ein Gesetz nöthige, (zwinge,) dieser Zwang mag ein innerer, (ein Selbstzwang,) oder ein äußerer, (ein Rechtszwang,) seyn. Der Zwang selbst aber findet nur bei Wesen Statt, die nicht heilig, (ursprünglich dem Gesetze angemessen,) sondern die moralische und sinnliche Wesen zugleich, wie wir Menschen, mithin der Anreizung empfänglich sind, dem Vernunftgesetze entgegen zu handeln. Indem sie also dem Gesetze gehorchen, müssen sie es mit Widerstand ihrer Sinnenneigung thun; folglich, indem sie der Sinnenlust abbrechen, zwingen sie sich.

Von dem Menschen kann man also sagen: daß er das Gesetz ungern befolge und auch ungern übertrete. Er befolgt es ungern, in so fern er Natur-

Digitized by Google

wesen ist, weil der sinnliche Trieb unter das Gesetz gebeugt werden muß; er übertritt es ungern, in so fern er ein moralisches Wesen ist, denn hier betrachtet er sich nach der Menschheit in seiner eignen Person und nach der ihm objektiv, durch seine reine Vernunft, vorgestellten Bestimmung. Wie es möglich sey, daß der Mensch auf dem Scheidewege zwischen Tugend und Wollust mehr Hang zeige, der Neigung als dem Gesetze Gehör zu geben, ist nicht zu erklären, weil es auf der Willkühr beruht, die, ob sie wohl durch den Sinnenhang afficirt wird, doch auch frei ist und als solche nicht erklärt werden kann, da nur dasjenige erklärungsfähig ist, was als bloße Geschichte von einer Ursache nach Naturgesetzen abhängig und ableitbar ist. Weil wir uns aber doch bewußt sind, der anwandelnden Sinneslust durch einen Selbstzwang widerstehen zu können und dazu ein unbedingtes Gebot in unserm eignen reinen Willen haben, so giebt uns dieses die unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit unsers Selbst zu erkennen. Denn indem Vernunftgesetz und Sinnenlust wechselseitig in einen Kampf gerathen, erkennen wir, daß jenes heilig sey; und gesetzt, wir hingen der Neigung nach, so fühlen wir bei der Uebertretung doch einen innern Widerstand und verabscheuen uns selbst. Die Ursache hiervon kann nicht in der Sinnenlust selbst, sondern muß höher liegen, und zwar in dem, was gar nicht sinnlich ist, in der moralischen Natur.

Digitized by Google

Der Pflichtbegriff an ſich aber enthält nur einen Selbſtzwang, d. i.: einen ſolchen, welcher aus bloßer Vorſtellung des Geſetzes ergeht. Denn der Menſch iſt doch ein freies, (moraliſches,) Weſen, und die Nöthigung iſt mit der Freiheit nur vereinbar, wenn der Menſch ſich ſelbſt nöthigt; Selbſtnöthigung iſt aber durch den Pflichtbegriff nur dadurch möglich, daß die Vorſtellung der Pflicht Triebfeder, d. i.: den Willen innerlich beſtimmend, iſt. Wenn alſo auch jemand äußerlich genöthigt wird, ſo iſt dies nur ein vom Vernunftgeſetze verſtatteter Zwang, und man kann von dem, welcher äußerlich zur Pflichterfüllung gezwungen wird, nicht ſagen: er ſey durch den Pflichtbegriff an ſich gezwungen, weil durch den Pflichtbegriff gezwungen ſeyn, eben ſo viel iſt, als durch die bloße Vorſtellung der Pflicht genöthigt ſeyn; die bloße Vorſtellung der Pflicht iſt aber etwas Schlechthin-Innerliches, mithin findet in Anſehung derſelben nur ein innerer oder ein Selbſtzwang Statt. — Nur in wie fern jemand ſich ſelbſt zur Pflichtbeobachtung, und zwar durch die bloße Vorſtellung des Geſetzes, zwingt, iſt und handelt er tugendhaft. — Wenn ich alſo ſage: dieſes oder jenes ſey eine Rechtspflicht; ſo will ich weiter nichts ſagen: als, geſetzt, es zwänge ſich jemand nicht ſelbſt und innerlich zur Beobachtung derſelben, er dürfe dann äußerlich genöthigt werden.

Digitized by Google

Die Naturtriebe enthalten im Gemüthe selbst Hindernisse und der Pflichtvollziehung widerstrebende Kräfte. Der Mensch kann und soll sie besiegen, und zwar durch seine bloße Vernunft, nicht erst künftig, sondern sogleich, wie er nur den Gedanken hat, daß er es könne und solle.

Ein Gegner ist ungerecht, wenn sein Widerstand oder Angriff der Möglichkeit, frei zu seyn, widerstreitet. Die Sinnentriebe, indem sie über das Sittengesetz und dessen Quelle, die Freiheit, herrschen wollen, sind ungerechte Gegner, denn unter ihrer Herrschaft ist keine Freiheit, (innere Willensbestimmung durch reine Vernunft,) möglich; man darf sich ihnen also widersetzen, und man soll es, weil das Vernunftgesetz unbedingte Gewalt haben will. — Das Vermögen und der überlegte, (nicht blinde,) Vorsatz, einem starken, aber ungerechten, Gegner Widerstand zu thun, ist Tapferkeit, (Fortitudo;) diese Tapferkeit, gegen den Gegner der sittlichen Gesinnung in unserm Innern gerichtet, ist Tugend, (Virtus, Fortitudo moralis.)

Tugendlehre ist also derjenige Theil der Pflichtenlehre, welcher die innere Freiheit unter Gesetze bringt. Dagegen ist Rechtslehre derjenige Theil der Pflichtenlehre, welcher die äußere Freiheit, die Freiheit im äußern Verhältnisse der Menschen gegen einander, unter Gesetze, und zwar unter Zwangsgesetze, bringt.

Digitized by Google

Die Rechtslehre stellt bloß die formale Bedingung der äußern Freiheit auf, denn sie bezieht bloß die Zusammenstimmung der Freiheit mit sich selbst, wenn man diese ihre Maxime als allgemeines Gesetz denkt. Dagegen stellt die Tugendlehre noch eine materiale Bedingung, d. i.: einen Gegenstand der freien Willkühr, auf.

Die formale Bedingung der äußern Freiheit ist das Recht, d. i.: die Einschränkung der Willkühr auf die Bedingung der Möglichkeit, äußerlich frei zu seyn. Die materielle Bedingung der Freiheit ist ein Zweck, welchen die reine Vernunft selbst als einen objektiv-nothwendigen, mithin als einen solchen aufstellt, der an sich selbst Pflicht für alle Menschen ist.

Pflicht überhaupt ist die aus der Vernunftgesetzgebung erkannte Nothwendigkeit einer Handlung. Nun bieten die sinnlichen Neigungen der Willkühr eine Materie dar, die, zum Zwecke gemacht, der Pflicht entgegen seyn kann; will die Vernunft dem Einflusse der Sinnenneigung wehren, so muß sie ihr eine andere Materie entgegen setzen: diese aber als ein der Willkühr durch Vernunftgesetzgebung aufgegebener Zweck ist eben deßwegen ein moralischer, von der Neigung unabhängiger, Zweck; denn der Mensch kann ihn nur haben, in so fern er frei ist.

Zweck überhaupt ist derjenige Gegenstand eines vernünftigen Wesens, durch dessen Vorstellung es bestimmt

Digitized by Google

wird, ihn, (den Gegenstand,) hervor zu bringen. — Wenn jemand einen Zweck hat, so kann er mich zwar zu Handlungen zwingen, die als Mittel zu seinem Zwecke dienen; aber nie kann ich gezwungen werden, einen Zweck zu haben, sondern ich kann mir nur selbst etwas zum Zwecke machen. Denn das Setzen und Sich vorsetzen ist nur ein schlechthin innerlicher Actus der Willkühr, dem es schlechthin widerspricht, daß er durch etwas Aeußeres bewirkt werden könne. Wenn ich also auch einen Zweck habe, von dem ein Anderer will, daß ich ihn haben soll, so habe ich ihn doch nur dadurch, daß ich ihn mir durch den innern Actus meiner Willkühr selbst setze.

Gezwungen seyn, sich einen Zweck zu setzen, ist also widersprechend; denn einen Zweck kann man sich nur selbst, mithin durch den innern Actus der Freiheit setzen: und gezwungen seyn, heißt: nicht durch den innern Actus der Freiheit handeln; mithin wäre eine angezwungene Zwecksetzung eine Setzung durch Freiheit, die nicht Freiheit ist.

Aber ich soll doch verbunden seyn, mir etwas, was in den Begriffen der praktischen Vernunft liegt, zum Zwecke zu machen. Ich soll außer dem formalen Bestimmungsgrunde der Willkühr, (durch das Recht) noch einen materialen Bestimmungsgrund, einen Zweck, haben, welcher dem aus sinnlichen Antrieben möglichen Zwecke entgegen gesetzt werden könne. Ich soll einen Zweck haben, der an sich selbst Pflicht ist. Nun liegt aber im Begriffe der Pflicht schon die Nöthigung, mithin werde ich doch zu

Digitized by Google

dem Zwecke gezwungen. Ist dies nicht auch ein Widerspruch? Nein. Denn nicht ein Anderer ist es, sondern ich bin es selbst, der ich mich zwinge; und zwar in der Qualität eines freien und selbstgesetzgebenden Wesens. Es ist Ein und dasselbe Subjekt, welches, indem es sich seiner Freiheit und Freiheitsgesetzgebung bewußt ist, seinen Neigungen, in wie fern sie gegen die Freiheit anstreben und zu einem der Vernunftgesetzgebung zuwider laufenden Zwecke verleiten wollen, durch seine Freiheit widersteht, indem es ihnen einen andern Zweck entgegen setzt, mithin es doch selbst ist, das da setzt.

Hier muß man bemerken: Je weniger der Mensch physisch, (durch bloße Gefühlsvorstellungen,) je mehr er aber moralisch, (durch die bloße Vorstellung der Pflicht, durch die Vorstellungen der praktischen Vernunft,) gezwungen werden kann, desto freier ist er: denn man beweis't seine Freiheit je mehr, je weniger man der Stimme der Pflicht widerstehen kann. Denn Freiheit ist nicht das Vermögen, sich für oder wider das Gesetz der Vernunft zu entschließen, sondern das Vermögen, durch Selbstgesetzgebung der Vernunft zu handeln; mithin auch dem Triebe der Sinne durch Pflichtvorstellung zu widerstehen. Der Selbstzwang nach moralischen Gesetzen widerspricht also nicht der Zwecksetzung.

Zweck und Pflicht unterscheiden die zwei Abtheilungen der allgemeinen Sittenlehre. Das Recht schreibt der Willkühr keine Materie, (keinen materiellen

Digitized by Google

Zweck,) vor, sondern schränkt sie bloß auf die Bedingung der Möglichkeit, frei zu seyn, ein. Hieraus fließen alle Rechtspflichten. Die Tugend aber schreibt der Willkühr eine Materie, (einen materiellen Zweck,) vor, und macht diese zur Pflicht. Die Rechtspflicht ist zugleich Zwangspflicht, weil sie von aller Materie abstrahirt. Die Tugendpflicht kann aber keine Zwangspflicht seyn, weil sie eine Materie, einen Zweck, zur Pflicht macht. Nun kann man äußerlich nicht gezwungen werden, sich einen Zweck zu setzen, mithin kann die Pflicht, welche einen materiellen Zweck gebietet, keine Zwangspflicht seyn. Die Rechtslehre bringt die Form der Willkühr unter Gesetze, ohne sich um ihre Materie zu bekümmern; die Tugendlehre giebt ihr zugleich eine Materie auf, die sie hervor bringen soll.

Die Tugendlehre, (Doctrina officiorum virtutis,) ist daher ein System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft, denn sie stellt das auf, was der Mensch, durch innere Nöthigung seiner Vernunft bewogen, wirklich machen soll. Die Verpflichtung in der Tugendlehre hat also dieses Eigenthümliche, daß sie nur durch Selbstzwang möglich ist, und dieses deßwegen, weil sie einen Zweck zur Pflicht macht; welches nur innerlich geschehen kann.

Wie ist aber ein solcher Zweck möglich? Daß er sich denken lasse, haben wir gesehen; denn es widerspricht sich nicht: sich einen Zweck setzen, der zugleich

Digitized by Google

Pflicht ist, weil der Selbstzwang mit der Freiheit gar wohl zusammen besteht. Aber die Abwesenheit des Widerspruchs, die Möglichkeit des Begriffs von einer Sache, ist noch nicht hinreichend, um die Möglichkeit der Sache selbst, d. i.: die objektive Realität des Begriffs, anzunehmen.

II.

Erörterung des Begriffs von einem Zwecke, der zugleich Pflicht ist.

Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung um des praktischen Gesetzes willen; Zweck ist derjenige Gegenstand, welcher die Willkühr durch die Vorstellung von ihm zu seiner Hervorbringung bestimmt. Die Pflicht an sich ist noch kein Zweck, und der Zweck an sich ist noch keine Pflicht; sie müssen also zuvörderst in ein Verhältniß mit einander gebracht werden. Dieses läßt sich auf eine doppelte Art denken: entweder so, daß die Pflicht den Zweck giebt; oder so, daß der Zweck die Pflicht giebt. — Ich kann erstlich vom Zwecke, den ich habe, ausgehen, und darnach bestimmen, was zu thun nothwendig sey. Die Handlung oder Handlungsregel steht hier unter dem Zwecke; ich handle so und so, weil ich den Zweck will. Es fällt in die Augen, daß diese Nothwendigkeit der Handlung hier nur eine bedingte ist, denn sie beruht auf der Begehrung des Zwecks; eben deßwegen ist sie aber auch keine moralische Nothwendigkeit, mithin

Digitized by Google

die ihr entsprechende Handlung auch nicht eigentlich Pflicht. Pflicht bezieht sich unmittelbar auf ein Gesetz, denn es liegt in ihrem Begriffe, daß die Nothwendigkeit der Handlung aus dem Gesetze erkannt werde. Das Gesetz ist aber nur dann moralisch, wenn es durch sich selbst, durch seine bloße Vorstellung, mithin unbedingt, verbindet; folglich gründet sich jede Pflicht auf ein unbedingtes Gesetz der Vernunft. Ich kann nun zweitens von der Pflicht, d.i.: von einer durch die Vernunft zur Nothwendigkeit gemachten Handlungsart, ausgehen und diese auf den Zweck beziehen; welche Beziehung wiederum auf eine doppelte Art möglich ist.

Erstlich: Ich setze voraus, die Menschen haben Zwecke, und frage bloß: Wie muß die Regel ihrer Handlungen beschaffen seyn, wenn sie dem Pflichtbegriffe angemessen seyn soll? Ich suche also ein Princip der Maximen. Ich will wissen: welcher Regel die Willkühr schlechthin unterworfen seyn müsse, wenn sie frei seyn will, ihre Zwecke mögen seyn, welche sie wollen. Hier ist die Antwort: Die Freiheit des Handelnden muß mit sich selbst, d.i.: mit ihrer eignen Möglichkeit, eine Freiheit zu seyn, zusammen stimmen, sie muß also nach einer Maxime verfahren, deren Regel als allgemeines Gesetz der Freiheit, des Bestehens der Freiheit Aller mit einander, gedacht werden kann. — Ich setze also voraus: Alle haben ihre Zwecke; jeder will Objekte durch die Vorstellungen von ihnen wirklich machen, steht dadurch

Digitized by Google

in einer möglichen Wechselwirkung mit seines Gleichen: und indem ich dies setze, aber gar nicht bestimme: was ein jeder für Zwecke hat oder haben werde, gebe ich nur an: wie seine Maxime schlechthin beschaffen, welcher Regel sie sich schlechthin fügen müsse, wenn sie die Freiheit selbst nicht aufheben will. Auch will ich nicht, daß jeder sich dieses Princip der Maximen zur Maxime machen, d. i.: daß es innere Triebfeder seyn solle, sondern nur, daß seine äußere Handlung demselben angemessen seyn solle; es ist folglich bloß die Pflichtmäßigkeit, die Angemessenheit des Handelns zum Princip der Maximen, welche ich fordere. Ich lasse also dabei dahin gestellt, wie die innere Denkungsart des Handelnden beschaffen, welche Zwecke er sich setzen möge; aber ich sage: Wenn du handelst, wenn du Zwecke erzielst, so soll dies das Princip seyn, worauf du schlechthin deine Handlung einschränken mußt; wo nicht, so handelst du gegen die Möglichkeit, frei zu seyn. — Die Rechtslehre geht also von Zwecken überhaupt aus; setzt: es habe jedermann Zwecke, ohne zu bestimmen, welche er haben solle; deklarirt aber: welches die Form sey, der sich jede Willkühr unterwerfen müsse, um als freie Willkühr auch nur Zwecke zu haben und handeln zu können.

Zweitens: Die Tugendlehre aber nimmt einen entgegen gesetzten Weg. Sie geht nicht davon aus, daß jemand überhaupt Zwecke habe, um in Ansehung aller dieser möglichen Zwecke die Form der Willkühr einer

schlechthin-einschränkenden Bedingung zu unterwerfen; denn das thut die Rechtslehre. Sie geht auch nicht von gewissen Zwecken aus, die der Mensch etwa haben mag, um nach ihnen zu bestimmen: welche Maximen der Mensch nehmen müsse, um sie erreichen zu können: denn da alle Zwecke, (wenn ich von der Vernunftbestimmung wegsehe,) aus sinnlichen Antrieben der Natur entspringen, so lassen diese, als empirische Gründe, auch keine andern als empirische Regeln abnehmen; und da sich alle Naturtriebe um die Eigenliebe drehen, so werden die zu ihrem Behufe genommenen Maximen auch keine andern als selbstsüchtige seyn können. Die Maximen also auf Zwecke gründen, so daß diese voran gehen, und jene nach ihnen genommen werden, ist eben so viel, als allen Pflichtbegriff selbst aufheben.

Wie ist es aber denn doch noch möglich, den Pflichtbegriff auf Zwecke zu beziehen? Nicht dadurch, daß die Pflicht vom Zwecke, sondern der Zweck vom Pflichtbegriffe abgeleitet wird. Da heißt es nun: Du stehst unter der Pflicht, d. i.: unter einem Gesetze der Vernunft, welches dir eine Handlungsweise nothwendig macht; prüfe nun alle dir mögliche Zwecke nach diesem Vernunftgesetze, und vernimm aus ihm, welche Zwecke es dir zur Pflicht macht und welche es dir nicht zur Pflicht macht. Diejenigen Zwecke, welche dir durch den Pflichtbegriff zur Pflicht gemacht werden, nimm auf in deine Maxime, lasse sie die Objekte deines Wollens seyn, d. i.: mache es

Digitized by Google

dir zur Regel, sie, so viel möglich, zu bewirken. Auf solche Art entspringen die Zwecke, welche du dir setzen sollst, und deine Maxime, welche sich dieselben setzt, ist nach moralischen Gründen genommen.

Ein Zweck nun, welcher vom Pflichtbegriffe abgeleitet ist, ist Pflicht an sich selbst. Wir fragen noch nicht, welches denn dieser Zweck seyn möge; allein wir fragen schon, warum denn eine Pflicht dieser Art, (eine Pflicht, die da gebietet, sich einen Zweck zu setzen,) eine Tugendpflicht heiße. Die Auflösung ist folgende:

Aller Pflicht correspondirt ein Recht, als Befugniß, (Recht der Form nach, formales Recht, moralisches Vermögen überhaupt, Facultas moralis generatim, das, wie alles Förmliche, nur ein einiges seyn kann,) betrachtet. — Die oberste Bedingung alles Handelns ist diese: daß die Maxime derselben der Möglichkeit, frei zu seyn, nicht widerstreite. Da dieses unbedingter Befehl der Vernunft ist, so ist die oberste Bedingung alles Handelns diese, daß ihr kein Vernunftbefehl entgegen gesetzt sey. Das, dem kein Vernunftbefehl entgegen gesetzt ist, das ist sittlich-möglich oder erlaubt; und die Freiheit, in wie fern sie durch keinen entgegen gesetzten Vernunftbefehl eingeschränkt ist, heißt Befugniß. Die Befugniß führt in ihrem bloßen Begriffe schon die Möglichkeit bei sich, sich mit Zwang zu

Digitized by Google

behaupten; denn der Widerstand, welcher der Befugniß gethan wird, kann nie moralisch-möglich seyn, weil sie sonst keine Befugniß wäre, er ist also moralisch-unmöglich, d. i.: schlechthin-ungerecht: nun will aber der Vernunftbefehl gelten; mithin will er auch, daß dem Hindernisse seiner Geltung widerstanden, folglich, daß die der Befugniß widerstrebende Gewalt zurück getrieben werde, das heißt: er statuirt den Zwang. — Es kann nichts Pflicht seyn, was einen Vernunftbefehl wider sich hat; denn Pflicht ist die Nothwendigkeit der Handlung um des Vernunftbefehls willen: es kann folglich nur das Pflicht seyn, was keinen Vernunftbefehl wider sich hat; was keinen Vernunftbefehl wider sich hat, ist Objekt der Befugniß, ist folglich ein solches, das man, wenn ihm jemand widerstrebt, mit Gewalt durchsetzen darf. Nun ist aber die Befugniß, zu zwingen, das innere Merkmahl des Rechts; folglich ist mit jeder Pflicht ein Recht verbunden, d. i.: wir haben auch das Vermögen, das, wozu wir durch Vernunft befehligt werden, im Falle uns jemand wehren wollte, mit Zwang zu behaupten. Aller Pflicht entspricht ein Recht; Alles, was zu thun, zu bewirken, mir moralisch-nothwendig ist, wozu ich durch einen Vernunftbefehl angehalten werde, das zu thun, zu bewirken, ist mir auch moralisch-möglich, dazu bin ich auch befugt; d. h.: Ich habe das moralische Vermögen, jedem, welcher mir im Gebrauche meiner Freiheit zur Erfüllung meiner

Pflicht widersteht, Gewalt entgegen zu setzen.

Aber nicht aller Pflicht korrespondiren Rechte eines Andern. Die Vernunft will: es solle niemand in der Erfüllung seiner Pflicht behindert werden; und wer behindern will, gegen den giebt sie mir das Recht, ihm mit Gewalt zu widerstehen. Aber die Vernunft will nicht, daß jedermann zu jeder seiner Pflicht von Andern gezwungen werden dürfe; sondern unterscheidet die Pflichten in solche, welche Zwangspflichten, und solche, welche keine Zwangspflichten sind. Nur denjenigen Pflichten, deren Gesetzgebung auch eine äußere seyn und zu ihrer Geltung auch äußere Triebfedern gebrauchen kann, korrespondiren Rechte, d. i.: ein Vermögen Anderer, die Beobachtung derselben äußerlich zu erzwingen, (Facultas, non moralis generatim, sed iuridica speciatim.) — Pflichten, denen auch Rechte Anderer entsprechen, mithin ein Vermögen, die Erfüllung derselben zu erzwingen, heißen Rechtspflichten.

Man muß das Recht, das nur ein Recht ist, das allgemeine moralische Vermögen, (Facultas moralis generatim, Befugniß der Form nach,) von Rechten, die viele und mancherlei seyn können, (Facultas iuridica, Rechtsanspruch, Befugniß der Materie nach,) unterscheiden. Jeder Pflicht entspricht ein Recht; d. i.: das Subjekt der Pflicht hat das moralische Vermögen, dem Hindernisse seiner Pflichterfüllung zu widerstehen: aber nicht

Digitized by Google

jeder Pflicht entspricht ein Recht Anderer; d. i.: nicht jede Pflicht ist eine solche, zu deren Erfüllung man von Andern gezwungen werden dürfe. Es giebt vielmehr Pflichten, denen gar kein Recht Anderer, (Facultas iuridica,) korrespondirt; deren Beobachtung also lediglich dem Selbstzwange des verpflichteten Subjekts überlassen bleibt. Der Rechtsanspruch, (Facultas iuridica,) gründet sich erstlich auf den Rechtsbegriff der Form nach; dieser macht die Anforderung zu einer rechtlichen und zu Recht beständigen: er bezieht sich aber auch zweitens auf eine Materie, die äußerlich gesetzfähig ist und in Ansehung welcher der Rechtsanspruch Statt findet. Dagegen sagt die allgemeine moralische Befugniß nichts weiter aus, als daß eine That, (z. B. eine pflichtmäßige Handlung,) der Bedingung der Möglichkeit, frei zu seyn, nicht widerstreite, und dies ist genug, jedem Gegner der That widerstehen zu dürfen.

Aller ethischen Verbindlichkeit korrespondirt der Tugendbegriff.

Die ethische Verbindlichkeit ist eine solche, welche auf einer ethischen Gesetzgebung beruht; ethische Gesetzgebung ist diejenige, welche auf Gesetzen der Freiheit, (nicht auf Naturgesetzen,) beruht. Eine Verbindlichkeit nun, welche aus dem Freiheitsgesetze, (aus der durch ihre bloße Idee praktischen Vernunft,) hervor geht, heißt ethisch oder moralisch überhaupt. Hierbei wird noch nicht darauf gesehen, von welcher Art

Digitized by Google

die moralischen Gesetze sind; ob solche, die bloß durch ihre Idee motiviren wollen, oder solche, die auch äußere Triebfedern zulassen. Nun mag die moralische Verbindlichkeit seyn, entweder eine bloß innere oder auch eine äußere, zwangsfähige, juridische; so korrespondirt ihr doch der Tugendbegriff: das heißt: die Vernunft kann nicht allein, sondern will auch durch die bloße Idee ihres Gesetzes Triebfeder seyn; mithin kann der Mensch seine Rechtspflicht nicht bloß um der Pflicht willen, sondern er soll sie auch, als ein sich selbst gesetzgebendes Wesen, um der bloßen Pflicht willen, d. i.: bewogen durch die bloße Vorstellung des Gesetzes, erfüllen. Nun heißt das moralische Vermögen, seiner Pflicht durch innere Nöthigung des Gesetzes nachzukommen, Tugend; da man aber dieses in Ansehung aller Pflichten, ohne Ausnahme, kann und soll, so entspricht aller ethischen Verbindlichkeit der Tugendbegriff. Jemand kann etwas, wozu er, wenn er es unterlassen wollte, auch äußerlich gezwungen werden dürfte, doch auch mit der Gemüthsstimmung thun, daß ihm die bloße Vorstellung des Vernunftgesetzes genügt, wie wenn er, was er schuldig ist, gern bezahlt, auch dann, wenn es empirisch-unmöglich seyn sollte, ihn dazu durch Zwang anzuhalten. — Also, aller ethischen, (aus dem Vernunftbefehle ergehenden,) Verbindlichkeit überhaupt entspricht der Tugendbegriff, d. i.: sie können und sollen, durch den bloßen Begriff des Gesetzes motivirt, mithin durch eine in der

Digitized by Google

festen Gesinnung gegründete Uebereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, erfüllt werden.

Aber nicht alle ethische Pflichten sind darum Tugendpflichten.

Denn ob ich wohl die Verbindlichkeit habe, alle Pflichten um der Pflicht willen, (motivirt durch die bloße Vorstellung des Vernunftgesetzes,) zu beobachten: so will doch die Vernunft nicht, daß die Beobachtung aller Pflichten allein darauf gestellt werde, daß ich mich selbst und innerlich zwinge; sondern sie stellt auch Pflichten auf, zu welchen ich, falls ich mich ihnen weigerte, auch äußerlich gezwungen werden kann. Alle Pflichten nun, welche nicht einen gewissen *Zweck*, (eine Materie der Willkühr,) betreffen, sondern bloß das *Förmliche* der sittlichen Willensbestimmung aussagen, sind keine Tugendpflichten. Ethische Pflichten sind sie, denn sie gehen aus dem Freiheitsgesetze hervor; aber Tugendpflichten sind sie nicht, weil sie keine Materie der Willkühr zur Pflicht machen. Dahin gehört die Pflicht: seine Pflicht um der Pflicht willen zu thun; und alle Rechtspflichten ohne Ausnahme. Das Princip nämlich aller Rechtspflichten, mithin zwar ethischen, aber nicht Tugendpflichten, ist die Einschränkung der Willkühr auf die Bedingung, daß ihre Handlungsart zur Möglichkeit, äußerlich frei zu seyn, zusammen stimme. Es ist hier nicht die Frage: *welche* Zwecke die Willkühr hat; sondern, sie mag beabsichtigen was sie wolle: welche *Form* ihre

Digitized by Google

Maxime haben solle: und da ist die Antwort: diejenige Form, wodurch sie sich qualificirt, allgemeines Gesetz aller freien, mit einander in Gemeinschaft stehenden, Wesen zu seyn, ohne die Freiheit selbst zu zerstören. Es ist klar, daß diese Bedingung der Willkühr, bloß ihrer Form nach, vorgeschrieben wird; denn sie giebt keine Materie an, die man sich zum Zwecke setzen solle, sondern bloß die Art und Weise des Handelns, welche aller wirklichen Begehrung voran geht und das Thun der Willkühr in Ansehung aller möglichen Objekte derselben, aber schon vor ihnen, mithin den Actus der Willkühr gegen Willkühr bloß seiner Form bedingt: das heißt nun: die Rechtspflichten, (als eine besondere Art ethischer Pflichten,) betreffen bloß das Förmliche der sittlichen Willensbestimmung; oder bloß die formale, nothwendige, unumgängliche Bedingung aller sittlichen, (durch Freiheit möglichen,) Willensbestimmung, (Entschließung zu irgend einer That.)

Die formale Bedingung aller sittlichen Willensbestimmung geht auch aller pflichtmäßigen Handlung aus Pflicht vorauf: denn ehe ich etwas thue, bloß weil ich denke, daß es Pflicht sey, muß ich versichert seyn, daß die Handlung der unumgänglichen Bedingung aller sittlichen Willensbestimmung, der Möglichkeit der Freiheit überhaupt, mithin der bloßen Form der allgemeinen Gesetzlichkeit, nicht widerstreite; ich muß wissen, daß sie recht sey. Wenn ich dies weiß und die Handlung auch

Digitized by Google

nur unter dieser Bedingung will, so ist es ein zweiter Punkt, sie auch bloß darum zu thun, weil das Gesetz sie gebietet. So kann ich nun selbst mich dem Rechte unterwerfen, weil es heilig ist, mithin recht thun, um des Rechts willen, daß folglich meine Handlung einerseits bloß rechtlich, anderseits doch auch zugleich tugendhaft ist.

Selbst die Pflicht: seine pflichtmäßigen Handlungen aus Pflicht zu thun, ist keine bloße Tugendpflicht: denn sie betrifft auch bloß das Förmliche der sittlichen Willensbestimmung; sie enthält nämlich bloß die Art und Weise, wodurch sich die Gesinnung als eine tugendhafte konstituirt, ist mithin das formale Princip aller Tugendpflichten. Nun kann das formale Princip aller Tugendpflichten nicht selbst Tugendpflicht, d. i.: etwas seyn, welches durch innern Zwang erst hervor gebracht würde, weil es die Quelle alles innern Zwanges und aller Tugendleistung ist, folglich ist die Pflicht: seine pflichtmäßigen Handlungen aus Pflicht zu thun; keine Tugendpflicht. Ist sie denn eine Rechtspflicht? Nein. Was denn? Sie ist die formale Tugend selbst, das Princip der Möglichkeit aller Tugend und tugendhaften Handlung, mithin, als solches, das Princip und der einige oberste Bestimmungsgrund des Willens zur Setzung eines Zwecks, der zugleich Pflicht ist. Ein solches Princip kann nicht angenöthigt werden, sondern es ist das annöthigende selbst im Innern des Gemüths; gleichwie das Princip alles

Digitized by Google

Rechts keine Rechtspflicht, sondern der einige oberste Bestimmungsgrund des Willens zur Setzung der Rechtspflichten und zur Begründung eines äußern, doch in der moralischen Ordnung seyenden, Zwanges ist.

Was ist nun Tugendpflicht? Sie ist ein Zweck, der zugleich Pflicht ist. Weil wir nämlich unter der Pflicht, d. i.: unter der Nöthigung der Vernunft durch ihr Gesetz, stehen, so beziehen wir den Begriff der Pflicht auf die uns möglichen Zwecke, (Materie, Objekte der Willkühr.) Diejenige Materie der Willkühr nun, welche von der Vernunft aufgenommen und deren Bewirkung von ihr als nothwendig vorgestellt wird, deren Bewirkung nicht allein dem Princip einer sittlichen Ordnung nicht entgegen ist, sondern auch um der moralischen Ordnung willen als nothwendig angesehen werden muß, ist Zweck der moralisch bestimmten Willkühr; ein Zweck aber, den man sich setzen muß, weil und so fern man darauf sieht, daß man unter dem Gesetze der Vernunft steht, ist eben dadurch ein von dem verpflichtenden Princip, (der Vernunft in uns,) angenöthigter Zweck, d. i.: ein Zweck, der zugleich Pflicht ist; und die Pflicht, welche einen solchen Zweck zu sich verknüpft, heißt Tugendpflicht.

Es kann mehrere Tugendpflichten geben, denn es kann verschiedene Zwecke geben; und alle Zwecke, die so geartet sind, daß ihre Bewirkung aus der Idee einer sittlichen Ordnung angenöthigt wird, sind

Digitized by Google

Pflicht an sich oder Tugendpflichten. Es giebt daher auch mehrere Tugenden, weil die sittliche Stärke sich in Ansehung vieler Objekte der Willkühr, die zur Pflicht gemacht werden, erweisen kann.

Es giebt aber nur eine, für alle Handlungen gültige, tugendhafte Gesinnung, welche man auch die Tugend im Allgemeinen, (Honestas in abstracto,) zu nennen pflegt. Sie ist die formale Tugend oder das Princip aller Tugend, derjenige Actus des Gemüths, durch welchen man sich das formale Princip aller sittlichen Willensbestimmung zur Maxime macht, mithin die Quelle, aus welcher alle pflichtmäßige Handlungen aus Pflicht, alle tugendhafte Handlungen, als solche, abfließen.

Wenn ich also sage: Es giebt mehrere Tugendpflichten und Tugenden; so sehe ich auf die Mannigfaltigkeit der Materie, welche vom Gesetze zur Pflicht erhoben werden, und in Ansehung deren eine moralische Gemüthsstimmung, welche sich die zur Pflicht gemachte Materie zum Zwecke setzt, Statt finden kann. Wenn ich aber sage: Es giebt nur Eine Tugendpflicht oder nur Eine Tugend; so verstehe ich darunter das Princip, wodurch ein Zweck zur Pflicht gemacht wird, oder die innere Gesinnung, welche den Tugendpflichten überhaupt huldigt.

Die Tugendpflicht unterscheidet sich von der Rechtspflicht dadurch, daß zu dieser ein äußerer

Digitized by Google

Zwang moralisch-möglich ist, jene aber auf dem freien Selbstzwange allein beruht und beruhen muß, weil sie eine Materie, einen Zweck betrifft, den man sich nur selbst setzen kann; denn jemanden zwingen, daß er sich einen Zweck setze, ist widersprechend, weil das Setzen des Zwecks ein innerer Actus, das Zwingen aber ein äußerer Einfluß ist. Man müßte also sagen: etwas, das nur innerlich möglich ist, sollte doch äußerlich bewirkt werden; es solle also nur innerlich und doch auch nicht allein innerlich möglich seyn, welches ungereimt ist.

Man kann es sich wenigstens problematisch denken, daß auch endliche Wesen zur Verletzung der Pflicht gar nicht versucht würden; man würde sie sich denn als bloße Intelligenzen, ohne Sinnlichkeit, vorstellen. Ob sie existiren und wie sie möglich sind, läßt sich nicht sagen; aber wir können doch in Gedanken davon wegsehen, daß sie sinnlich sind. Setzen wir nun in Gedanken Wesen, welche gar nicht durch Sinnentriebe gereizt werden, so werden wir diese als heilig, d. i.: sie als durch sich selbst und ursprünglich dem Gesetze angemessen vorstellen müssen. Für sie gäbe es denn auch keine Tugendlehre, sondern nur eine Sittenlehre, d. i.: eine Selbstgesetzgebung der handelnden Vernunft, (Autonomia rationis practicae.) Das Sittengesetz wäre alsdann für sie die einzig-mögliche Handlungsart, ohne sie darum doch in eine mechanische Nothwendigkeit zu bringen. Denn wenn es ihnen gleich nothwendig wäre,

Digitized by Google

sittlich zu handeln, so handelten sie doch aus einem innern, selbst gedachten und durch ihren eignen Willen ihnen Gesetz seyenden Princip; die Nothwendigkeit wäre daher keine physische, sondern eine moralische, innere Heiligkeit konstituirende, Nothwendigkeit: — eine Würde, der wir freilich kein endliches Wesen angemessen halten können, aber doch eine Idee, die uns das Urbild der Moralität vorstellt und nach welcher wir allein alle Nachbilder beurtheilen können.

Nur für Menschen und alle endliche nicht-heilige, (zur Verletzung der Pflicht versuchte, mithin sinnlich-reitzbare,) Wesen giebt es eine Tugendlehre; und diese enthält nicht bloß eine Autonomie der praktischen Vernunft, sondern zugleich auch eine Autokratie, (Selbstmacht,) d. i.: das Bewußtseyn eines Vermögens, über seine dem Gesetze widerspenstigen Neigungen Meister zu werden. Das Bewußtseyn eines solchen Vermögens ist zwar nicht unmittelbar wahrgenommen, aber doch aus dem sittlichen unbedingten Vernunftbefehle richtig geschlossen. Denn die Vernunft gebietet aufs klärste, daß wir der Neigungen Meister werden sollen, wir müssen es also auch können, d. h.: das Vermögen dazu haben; dieses Vermögen muß aber, da es durch Autonomie bestimmbar seyn soll, eignes Vermögen oder Selbstmacht seyn.

Die menschliche Moralität kann in ihrer höchsten Stufe nie mehr als Tugend seyn, selbst wenn sie ganz

Digitized by Google

rein und vom Einflusse aller fremdartigen Triebfeder, außer derjenigen, die aus der Idee der Pflicht selbst entspringt, frei wäre. Eine solche reine Tugend ist eine Idee, und das ihr angemessene Individuum ein Ideal, unter dem Nahmen eines Weisen, dem man sich stets nähern soll.

Die Tugend ist aber nicht bloß für eine Fertigkeit und für eine lange, durch Uebung erworbene, Gewohnheit sittlich-guter Handlungen zu halten und zu würdigen; denn alle bloße Fertigkeit und Gewohnheit beruhen auf einem Mechanismus, wozu die Vernunft allenfalls zweckdienliche Kunstregeln an die Hand geben kann. Aber eine solche Fertigkeit würde, weil sie bloß mechanisch erworben ist, auch der Veränderung durch neue Anlockungen unterworfen, und deßhalb weder auf alle Fälle gerüstet, noch auch an sich selbst gesichert seyn. Es würde aber auch dadurch aller Tugendbegriff verschwinden; denn dieser beruht nicht auf Kunstregeln zu einem gewissen Zwecke, sondern auf moralischen, (Freiheits-,) Gesetzen, die vorauf gehen und unbedingt gebieten. Die Tugend ist daher eine Wirkung überlegter, fester, und immer mehr geläuterter Grundsätze, d. i.: solcher Sätze, die ursprünglich gebieten und alle mögliche Fälle unter sich begreifen.

Digitized by Google

Tugend und Laster sind einander wirklich, (realiter, actualiter,) entgegen gesetzt.

Die Entgegensetzung ist entweder eine logische oder reale, (Oppositio est vel logica vel realis.) Die logische besteht darin, daß von eben demselben Dinge etwas bejahet und verneint wird, A ist b und nicht b. Es ist dies die Verbindung des sich durch Widerspruch Entgegen-gesetzten, (contradictorie oppositi,) und die Folge von dieser Verknüpfung ist gar nichts, (das Unvorstellbare, Nihil negativum irrepraesentabile,) z. B. der nicht-tugendhafte tugendhafte Mensch, der nicht-bewegliche bewegliche Punkt; welches Ungereimtheiten, (non cogitabilia,) sind. — Die reale Entgegensetzung besteht darin, daß zwei bejahende Prädikate, die einander widerstreben, von Einem und demselben Dinge ausgesagt werden. A ist b und c. Es ist dies die Verbindung des sich Widerstreitenden, (contrarie oppositi,) und die Folge von dieser Verknüpfung ist auch Nichts, aber ein durch Beraubung entspringendes Nichts, (Nihil privativum,) mithin vorstellbar, (cogitabile, repraesentabile.) Man nennt es das Zero. Z. B.: Es werde ein Körper von einer Kraft gegen Süden, und von einer andern Kraft gegen Norden getrieben, so widerstreben sich beide Kräfte; und wenn sie einander gleich stark entgegen wirken, so ist die Folge Aufhebung der Bewegung, beharrlicher Zustand oder Ruhe, = Zero, d. i.: weder Bewegung gegen Sü-

Digitized by Google

den noch Bewegung gegen Norden. Hier heben zwei positive Gründe die Folge von einander auf, welche sie haben würden, wenn sie nicht gegen einander in der Verknüpfung der Repugnanz stünden. Die reale Repugnanz ist also nur dadurch möglich, daß in Einem und demselben Dinge zwei einander widerstreitende positive Bestimmungen angetroffen werden, diese aber können nur von zwei einander sich in ihren Folgen aufhebenden positiven Gründen herrühren. Die Gründe müssen aber beide positiv seyn, weil bloße Verneinungen nicht wirken und eine Verneinung gegen die Bejahung, (positive Bestimmung,) nicht anstrebt, denn das Nichts vermag nichts gegen das Etwas. — Wo also ein positiver Grund ist, (z. B. ein Anlaß zur Freude,) und die Wirkung ist gleichwohl ein Zero, da ist auch eine Real-Entgegensetzung, d. i.: ein anderer dem erstern positiv entgegen wirkender Grund, in Verknüpfung, (z. B. ein Anlaß zum Schmerze,) welcher das Zero, (den Zustand des Gleichgewichts, (Aequilibrii,) der Beraubung (Privationis,) wo weder Schmerz noch Freude die Folge ist,) hervor bringt. (S. Kants Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltw. einzuführen.)

Wir wollen dieses auf den Tugendbegriff anwenden. Die logische Bejahung sey = a, die logische Verneinung sey = non a = o, (Mangel der Bejahung, Defectus seu Abstentia realitatis;) so ist die Tugend = a, ihr logisches Gegentheil, (contradictorie oppositum,)

Nichttugend, Mangel der Tugend, (Defectus seu Absentia virtutis,) = non a = o. Nichttugend schlechthin, (als absolute Verneinung,) kann nur einem Subjekte beigelegt werden, in wie fern man urtheilt, daß in demselben gar kein Grund zur Tugend vorhanden ist, wie z. B. in Thieren, denen wir kein moralisches Gesetz und keine moralische Triebfeder, mithin gar keinen Grund beilegen, der sie zur Tugend bestimmen könnte. In diesem Sinne giebt es also für Menschen keine Untugend oder Nichttugend; denn alle Menschen haben das Gesetz der Tugend als Triebfeder, (Grund,) zur Tugend in sich. Doch aber können wir gewissen moralischen Wesen, wenn gleich nicht Tugend überhaupt, so doch einen gewissen Grad der Tugend absprechen, welches dann moralische Schwäche, (Defectus moralis,) ist. Dergleichen sind die Unterlassungen der Liebespflichten, welche nicht Tugenden, auch nicht Laster, sondern Untugenden, moralischer Unwerth, sind. — Von einem nicht-tugendhaften Wesen, (nach der logischen Verneinung schlechthin,) kann ich weder sagen, daß es tugendhaft, noch auch, daß es lasterhaft sey; sondern bloß, daß ihm ein moralischer Werth abgehe. Wenn es aber doch das Gesetz zur Tugend in sich hat, so ist der Mangel am Werthe doch immer die Folge von einem Widerstande gegen die Triebfeder des Gesetzes.

Es sey die reale Bejahung = + a, die der realen Bejahung entgegen gesetzte reale Bejahung = — a;

Digitized by Google

so ist Eins vom Andern das Widerspiel, und das Verhältniß, worein sie gesetzt sind, ist nicht bloße Verneinung, sondern Beraubung, (Privatio,) und die Folge davon ist nicht Mangel der Realität, sondern Aufhebung ihrer Wirkungen, indem die positiven Gründe dazu bleiben.

Die Tugend sey = + a, so ist das Widerspiel derselben, (contrarie s. realiter oppositum,) das Laster, negative Tugend, = — a, (welche man auch Untugend nennt, aber alsdann nicht bloß Abwesenheit der Tugend, sondern Anwesenheit des der Tugend Widerstrebenden, d. i.: des Lasters, versteht.)

Nichttugend schlechthin, als bloße Verneinung, ist die Folge eines bloßen Mangels des Grundes zur Tugend; negative Tugend, Untugend als Laster, ist die Folge der Anwesenheit eines positiven Grundes, welcher dem positiven Grunde zur Tugend das Widerspiel hält. Die Tugend ist negatives Laster, und das Laster ist negative Tugend: beide können nur als positive Bestimmungen eines Subjekts da seyn, wenn zu ihnen positive Gründe vorhanden sind; denn durch die Verbindung der Tugend mit ihrer bloßen Verneinung entspringt kein Laster und durch die Verknüpfung des Lasters mit seiner bloßen Verneinung entspringt keine Tugend. Beide sind etwas Positives und erfordern deßhalb auch positive Gründe.

Hieraus ist klar, daß es kein schlechthin Sittlich-Gleichgültiges, (Adiaphoron morale, Indiffe-

Digitized by Google

rentia moralis,) geben könne. Der Mangel des Guten so wohl als des Bösen, der Tugend so wohl als des Lasters, würde nur aus dem Mangel der Gründe zu denselben hergeleitet werden können; nun giebt es aber Gründe zum Guten, weil wir das Gesetz dazu haben und dieses zugleich Triebfeder ist. Das Gesetz abläugnen, würde aber mit der Abläugnung der Vernunft, als eines positiven Vermögens des Gemüths, einerlei seyn. Ist aber eine Triebfeder, (ein positiver Bestimmungsgrund,) der Willkühr da, = a, so muß auch die Bestimmung der Willkühr, (Uebereinstimmung derselben mit dem Gesetze,) erfolgen; erfolgt sie nicht, so kann dieses nicht aus dem Nichts, (einer bloßen Negation,) sondern aus einem Etwas, aus einem der moralischen Triebfeder entgegen wirkenden positiven Grunde, = — a, hervor gehen; die Nichtübereinstimmung der Willkühr mit dem Gesetze kann also nur Folge einer realiter entgegen gesetzten Bestimmung der Willkühr, d. i.: einer Widerstrebung, seyn. Alles Böse ist daher nur durch eine böse Willkühr möglich: und wie alles Gute auf einem innern positiven Princip der Maximen beruht: so beruht auch alles Böse auf einem innern Princip der Maximen, die sich gegen einander verhalten, wie + a zu — a, wie Wirkung und Gegenwirkung in einem Subjekte. Alle Moralität muß nun nach dem innern Princip der Maximen, nach dem, was die Willkühr sich zur Regel macht, ob die Vernunftgesetzgebung oder den bloßen Sinnenreiz,

Digitized by Google

beurtheilt werden. Zwiſchen dieſen giebt es kein Mittleres, etwa ein Princip der Gleichgültigkeit, als eines dritten poſitiven Grundes, woraus denn die gleichgültigen Handlungen abgeleitet und beurtheilt werden müßten. Vielmehr iſt jede Handlung eines freien Weſens entweder ſittlich oder unſittlich, und eine Handlung, die keins von beiden iſt, iſt gar kein möglicher Actus der Freiheit. Eine moraliſch-gleichgültige Handlung, (Factum moraliter indifferens,) wird folglich eine bloß aus Naturgeſetzen erfolgende Handlung ſeyn, die alſo auf's ſittliche Geſetz, als Geſetz der Freiheit, in gar keiner Beziehung ſteht, indem ſie keine That, keine Wirkung eines durch Freiheit Urſache ſeyenden, deßhalb unter Geſetzen der Verbindlichkeit ſtehenden und zurechnungsfähigen Weſens, ſondern eine bloße Begebenheit aus Natururſachen iſt; in Anſehung welcher weder Gebot, noch Verbot, noch auch Erlaubniß, (geſetzliche Befugniß,) Statt findet oder nöthig iſt.

Hieraus iſt auch beantwortlich: ob zu großen Verbrechen nicht mehr Stärke der Seele erfordert werde als ſelbſt zu großen Tugenden. Die Stärke der Seele beſteht in der Stärke des Vorſatzes eines mit Freiheit begabten, dadurch ſeiner ſelbſt mächtigen, mithin ſich im geſunden Zuſtande befindenden, Weſens. Nun iſt ein freies Weſen nur dadurch frei und ſeiner mächtig, daß es durch Vernunftvorſtellungen Gewalt über ſich hat, Laſter aber widerſtreiten der Vernunftgewalt, und wer ihnen

Digitized by Google

unterliegt, beweiſet nicht Stärke, ſondern Schwäche, denn er iſt ja dadurch nicht frei, ſondern ein Sklave der Begierden; und dieſe Schwäche für Stärke ausgeben, wäre eben ſo viel, als einen Zuſtand des Paroxysmus, worin es Augenblicke großer Kraftanſtrengung giebt, dem freien Gebrauche der Kräfte für angemeſſener halten, als den Zuſtand der Geſundheit, wo alle körperliche Kräfte im Gleichgewichte ſind. Die wahre Seelenſtärke bezeigt ſich nur in der Macht nach moraliſchen Grundſätzen; was von dieſen abweicht, iſt Seelenſchwäche, und um ſo mehr, je weniger die Freiheit bewieſen wird. Der Laſterhafte wird, wenn er ſich mit dem Geſetze der Freiheit vergleicht, ſich auch nie ſtark, ſondern ohnmächtig und niedrig finden. Man muß die moraliſche Stärke nicht mit der phyſiſchen Stärke, (durch körperliche und intellektuelle Vermögen, Verſtand, Witz, ſchnellen Blick, Konſequenz und dergl.,) verwechſeln. Die moraliſche Stärke beſteht in der Obergewalt der Vernunft über die Sinnenneigung, ihr Grad kann nicht anders geſchätzt werden, als durch den Widerſtand, welchen ſie dem Sinnenreitze leiſtet. Je weniger ſie Widerſtand leiſtet, deſto ſchwächer erweiſ't ſie ſich, und durch große Laſter erweiſ't ſie ſich am ſchwächſten, denn ſie leiſtet den wenigſten Widerſtand. Der höchſte, mit anſcheinender Beſonnenheit und Ueberlegung der Seele verbundene, Grad des Laſters hat, in phyſiſcher Hinſicht, den Anſtrich eines Heroismus: in moraliſcher Hinſicht aber iſt er ein

Paroxysmus, wo das Lebens-Princip alles freien Gebrauchs seiner Kräfte beraubt, mithin die physische Stärke auf die Schwächung der sittlichen Triebfeder gegründet ist; denn wenn das Sittengesetz schweigt und die Triebfeder desselben erstarrt, so tritt nichts als bloße Natur auf den Schauplatz, sie mag sich durch körperliche oder intellektuelle Vermögen erweisen; und, wenn die Anspannung zugleich eine Verrückung des Gleichgewichts der Kräfte und ihr Ziel auf die äußerste Bosheit gestellt ist, so ist dies ein Paroxysmus, welcher jeden an Seele gesunden Menschen mit Schauer erfüllt.

Rekapitulation der Haupt-Momente dieser Nummer.

Es sollte der Begriff von einer Tugendpflicht erörtert, mithin die positiven und negativen Bestimmungen derselben angegeben werden: Tugendpflicht ist aber eine solche, welche einen Zweck zugleich zur Pflicht macht. — Der Zweck, welcher zugleich Pflicht ist, kann nur aus dem Begriffe der Pflicht abgeleitet werden. — Man muß also zuvor erwägen, was Pflicht sey, um unter allen möglichen Zwecken, (als Materie der Willkühr,) denjenigen zu finden, dessen Beförderung durch den Pflichtbegriff nothwendig gemacht wird. — Die Tugendpflicht ist eine ethische Pflicht, denn sie geht aus dem Freiheitsgesetze hervor, aber sie hat unter allen ethischen dieses Eigenthümli-

Digitized by Google

che, daß sie einen Zweck zur Pflicht macht. — Alles, was bloß das Förmliche der Willensbestimmung angeht, ist nicht Tugendpflicht; die Rechtspflicht betrifft bloß das Förmliche der Willkühr, ohne ihr eine Materie zur Pflicht zu machen, darum ist sie keine Tugendpflicht. Das Princip der Maxime, seine Pflicht um der Pflicht willen zu thun, (sie sey Rechtspflicht oder Tugendpflicht,) betrifft bloß die Form der sittlichen Willensbestimmung überhaupt, ist, als tugendhafte Gesinnung der Form nach, die Wurzel aller tugendhaften Handlungen, daher selbst nicht Tugendpflicht; denn die Form, das formale Princip der Möglichkeit, sich einen Zweck zu setzen, der zugleich Pflicht ist, ist nicht ein Zweck, den man sich setzen kann, sondern die oberste Bedingung der Einschränkung der Willkühr durch die bloße Idee der Freiheit, welche durch Vernunft a priori schon gesetzt ist, und von welcher man nicht abweichen kann, ohne seine Vernunft, als solche, zu verläugnen.

Aller Pflicht entspricht ein Recht, d. h.: man hat die gesetzliche Befugniß, jedem zu widerstehen, der uns an der Ausübung derselben verhindern will; aber nicht aller Pflicht entsprechen Rechte Anderer, d. i.: nicht zu allen Pflichten kann man durch Andere gezwungen werden. Aller ethischen Verbindlichkeit entspricht der Tugendbegriff, d. i.: man soll sie um der Pflicht willen beobachten; aber nicht alle ethische Pflichten sind Tugendpflichten, d. i.: sie haben nicht alle Eine Materie der

Willkühr zum Objekte. Es giebt nur ein formales Recht und nur eine formale Tugend, (tugendhafte Gesinnung.) Jenes ist Princip alles materialen Rechts; diese, das Princip aller materialen Tugend oder Tugendpflicht.

III.

Von dem Grunde, sich einen Zweck zu denken, der zugleich Pflicht ist.

Bisher haben wir gesehen, was Tugendpflicht ist, wie sie sich von der ethischen Pflicht überhaupt und von der Rechtspflicht insbesondere unterscheidet. Das Eigenthümliche derselben war: daß sie einen Zweck zur Pflicht macht, welcher selbst aus dem Pflichtbegriffe abgeleitet werden muß. Jetzt ist die Frage: welches der Grund sey, sich einen Zweck zu denken, der zugleich Pflicht ist.

Zweck ist ein Gegenstand, dessen Vorstellung meine freie Willkühr zu einer Handlung bestimmt, wodurch jener (Gegenstand) hervor gebracht wird. Das praktische Vermögen des Menschen hat die Eigenthümlichkeit, daß es durch die Vorstellung von einem Gegenstande die Ursache, (der Grund der Wirklichkeit,) desselben seyn kann: das Produkt aber einer Ursache, deren Bestimmungsgrund bloß die Vorstellung von dem ist, was sie wirkt, heißt Zweck. Es gehört also zur Möglichkeit ei-

Digitized by Google

ner jeden Handlung des Menschen, als eines durch Verstand praktischen Wesens, daß er die Vorstellung von dem habe, was er bewirken will, und zwar so, daß die Vorstellung zugleich die Ursache der Wirkung, (des Produkts,) sey: das heißt: jede Handlung hat ihren Zweck; und eine Handlung, welche nicht ihren Zweck hat, in welcher nicht die Vorstellung vom Objekte die Ursache der Hervorbringung desselben ist, ist nicht die Handlung eines praktischen Verstandes, sondern bloßer Erfolg nach dem blinden Mechanismus der Natur.

§. Niemand aber kann einen Zweck haben, ohne sich den Gegenstand seiner Willkühr selbst zum Zwecke zu machen. Denn das Setzen eines Zwecks ist eine schlechthin-innerliche Handlung, wozu es wohl äußere Veranlassungen geben, die aber selbst äußerlich nicht hervorgebracht werden kann. Das Schlechthin-Innerliche ist aber eine Idee der Vernunft; setzt man also einen schlechthin-innerlichen Actus, so setzt man etwas, wovon man nur eine Vernunft-Idee hat. Diejenige Kausalität, welche schlechthin-innerlich und unbedingt ist, ist die Freiheit, und sie zu setzen, haben wir Grund in dem praktischen Gesetze der Vernunft. Ist also der Actus, in welchem man sich einen Zweck setzt, ein schlechthin-innerlicher, so ist er ein Actus der Freiheit des handelnden Subjekts, folglich nicht eine Wirkung der Natur. Die Natur bietet mir zwar Materie zum Objekte der Willkühr dar, und dies ist Wirkung ihres Mechanismus; aber mir die-

Digitized by Google

ses Objekt zum Zwecke zu machen, ist Actus der Freiheit.

Nun bestimmt aber eben dieser Actus der Freiheit einen Zweck, d. h.: er giebt die Vorstellung von einem Objekte, und will durch die Vorstellung Ursache des Objekts seyn; er ist also ein praktisches Princip, d. i.: die Vorstellung, daß etwas ein Zweck, (Objekt der Willkühr,) seyn solle; die Gesetzgebung geht aus ihm ursprünglich, durch Autonomie, hervor, und zwar wird hier ein Zweck geboten, also nicht etwas, das als Mittel zu einem Zwecke, (mithin bedingter Weise,) sondern das als Zweck selbst, (mithin unbedingter Weise,) dem alles untergeordnet seyn soll, vorgesetzt wird. Es kann also nicht mehr die Frage seyn: wozu dieser Zweck geboten sey, denn er soll zu nichts, aber etwas Anderes kann zu ihm als Mittel vorgestellt werden.

Der ursprüngliche Actus also, welcher in Ansehung dieses Zwecks gesetzgebend ist, gebietet nicht bedingt, sondern unbedingt; er ist ein unbedingter Befehl der reinen praktischen Vernunft, welche sagt: Dies soll Zweck seyn, weil ich ihn als solchen konstituire. Sie verbindet den Begriff der Pflicht mit dem eines Zwecks, indem die Vorstellung von einem möglichen Objekte der Willkühr unter die Gesetzgebung der Freiheit genommen und sie durch diesen Actus der Verknüpfung gesetzgebend wird. — Auf solche Art ist es nun möglich, sich einen Zweck zu denken, der zugleich Pflicht ist; denn der Begriff der Pflicht, d. i.:

Digitized by Google

der Nöthigung aus einem Vernunftgesetze, wird mit einem möglichen Objekte der Willkühr verbunden, und diese Verbindung ist ein ursprünglicher Actus der Freiheit, wodurch nun der Zweck in Ansehung der empirisch-bestimmbaren Willkühr nicht bloß ein Zweck ist, den sie haben kann, sondern den sie haben soll. Der Imperativ ist aber hier, wie jederzeit im Actus der reinen praktischen Vernunft, kategorisch; denn was die Vernunft aus ihrer reinen Quelle gebietet, ist von nichts als von ihr selbst abhängig: und eine reine, zugleich aber bedingtgebietende, praktische Vernunft ist ein Widerspruch, (Contradictio in adiecto;) denn auch die bedingten Pflichten heißen nicht darum so, weil die Vernunft in Ansehung des Gebots derselben bedingt wäre, sondern weil es ihr unbedingter Befehl ist, daß sie nur unter der Bedingung, wenn ihre Erfüllung mit der Möglichkeit, frei zu seyn, nicht streitet, gelten sollen. Die Vernunft, von oben her, in ihrer gesetzgebenden Quelle betrachtet, gebietet nie bedingter Weise.

Wenn daher etwas von der Vernunft als Zweck geboten wird, und der Zweck nur durch gewisse Mittel erreicht werden kann; so ist es der theoretische Verstand, welcher die Regel der Vermittelung an die Hand giebt, aber die praktische Vernunft, welche diese Regeln zu Gesetzen erhebt, und das thut sie unbedingter Weise. Es ist ein einiger Actus, in welchem sie den Zweck und die zu ihm führenden Mittel zur Pflicht macht.

Digitized by Google

Nicht jede Zweckbestimmung ist ein kategorischer Imperativ, sondern nur diejenige, welche aus dem Pflichtbegriffe, durch Verknüpfung der Vorstellung, (des Zwecks,) mit der Gesetzgebung der Vernunft abgeleitet wird.

Giebt es nun einen solchen Zweck und einen ihm korrespondirenden Imperativ? Es muß Beides geben.

1. Handlung ist das Verhältniß des Subjekts der Kausalität zur Wirkung; die Kausalität ist entweder eine blinde, bloß mechanische, oder eine verständliche, durch Begriffe von sich und von der ihr möglichen Wirkung. Das Vermögen, durch Vorstellungen Ursache der den Vorstellungen entsprechenden Objekte zu seyn, heißt Begehrungsvermögen, und das Objekt, welches durch die Vorstellung von ihm hervor gebracht wird, heißt Zweck. Jede Handlung eines verständigen Subjekts hat einen Zweck, eben weil die Kausalität desselben durch Begriffe bestimmt wird. Die Begriffe, als Bestimmungsgründe der Kausalität, sind entweder sinnliche, (Naturbegriffe,) oder moralische, (Freiheitsbegriffe.) Das Vermögen, durch Freiheitsbegriffe, (reine Vernunftbegriffe,) bestimmt zu werden, ist das obere Begehrungsvermögen, Autonomie des reinen Willens, reine praktische Vernunft. Das dem Freiheitsbegriffe entsprechende Objekt, von dessen

Digitized by Google

Wirklichmachung der Freiheitsbegriff die Urſache iſt, heißt ein moraliſcher Zweck; und das Verhältniß des Subjekts der durch Freiheitsbegriffe beſtimmten Kauſalität zur Hervorbringung des Objekts heißt moraliſche, (freie,) Handlung. Jede freie Handlung eines Subjekts hat daher einen Zweck, eben weil die Kauſalität deſſelben durch Begriffe (der Vernunft) beſtimmt wird. Wenn es alſo freie Handlungen giebt, ſo giebt es auch Zwecke, auf welche, als Objekte, jene gerichtet ſind; denn eine freie Handlung ohne Zweck wäre eine Beſtimmung der Kauſalität durch Vernunftbegriffe von Objekten, ohne durch Vernunftbegriffe von Objekten beſtimmt zu ſeyn, welches ſich widerſpricht. Nun giebt es aber freie Handlungen, denn die Vernunft hat durch ihre reinen Begriffe, durch die bloße Idee der allgemeinen Geſetzlichkeit, Kauſalität; ſie iſt durch ſich ſelbſt praktiſch, geſetzgebend und motivirend, folglich giebt es auch Vernunftzwecke, Zwecke der Freiheit, moraliſche Objekte für die Willkühr.

2. Unter den Zwecken der freien Handlungen muß es auch einige geben, die zugleich Pflichten ſind, d. i.: welche durch ihren bloßen Begriff, als ſolche, konſtituirt werden; die man ſich folglich nicht denken kann, ohne ſich zugleich vorzuſtellen, daß ſie durch die Geſetzgebung der reinen Vernunft, d. i.: durch einen kategoriſchen Imperativ, geboten ſind. Denn man nehme an, es gäbe keine Zwecke, die zugleich Pflicht ſind, ſo gäbe es keine Zwecke, von welchen die Vernunft ſagte, daß ſie bloß

um ihretwillen gesetzt werden sollen. Nun giebt es aber doch Handlungen, und zwar auch freie Handlungen; jede Handlung hat ihren Zweck: folglich haben auch alle freie Handlungen ihre Zwecke; denn eine freie, und doch zwecklose, Handlung ist etwas Widersprechendes, (Contradictio in adiecto,) (weil frei handeln so viel ist, als: durch bloße Vernunftbegriffe bestimmt, das Objekt dieser Begriffe hervor bringen, das nun eben deßwegen Zweck heißt.) Haben aber alle freie Handlungen ihren Zweck, so sind ihre Zwecke nur entweder Zwecke selbst oder Mittel zu andern Zwecken. Sind sie bloße Mittel zu andern Zwecken, so ist die Vernunft, (Freiheit,) welche sie gebietet, nur ein Mittelvermögen und im Dienste zu einem höhern, außer ihr belegenen, Zwecke. Nun soll aber dieser höhere Zweck nicht ein Zweck der freien Handlung, mithin nicht ein Vernunftzweck seyn, er kann daher nur ein Naturzweck seyn. Die Vernunft gebietet daher ihre Mittelzwecke nicht durch sich selbst, sondern bedingt durch die Vorstellung eines andern, höhern, aber bloßen Naturzwecks: — aber eine also gebietende Vernunft und unter solcher Bedingung handelnde Freiheit ist nicht eine reine praktische Vernunft und eine wahre Freiheit: denn die reine praktische Vernunft und die wahre Freiheit bestehen eben, erstlich, in der Unabhängigkeit von der bloßen Natur und ihren Objekten für die Willkühr; zweitens darin, daß sie positiv-gesetzgebend, und zwar von oben her, (a priori,) aus sich und unbedingt

die Willkühr bestimmend sind. Zwecke freier Handlungen also, die nicht selbst Zwecke, sondern nur Mittel zu andern, außer der Freiheitsbestimmung belegenen, Zwecken seyn sollen, sind etwas der Freiheit Widersprechendes: denn sie heben die oberste Gesetzgebung der Vernunft auf und verwandeln sie in ein subalternes Vermögen, das nur einem andern, außer sich bestehenden, Zwecke dienstbar ist; welches mit der Aufhebung aller sittlichen Gesetzgebung und Wissenschaft derselben, (der Sittenlehre,) einerlei wäre.

Giebt es also freie Handlungen, so muß es auch Zwecke derselben geben; giebt es Zwecke freier Handlungen, so muß, daß sie Zwecke seyen, durch die Freiheit selbst, mithin von oben her durch die reine praktische Vernunft, unbedingter Weise bestimmt und geboten werden. Ein Zweck aber, welcher durch die Vernunft, als solcher, bestimmt ist, hat eben dadurch die Qualität, selbst Zweck zu seyn; denn es giebt über den Vernunftbefehl hinaus nichts mehr und nichts Höheres, was den Vernunftzweck noch einer höhern Bedingung unterwerfen und ihn wiederum zum Mittel eines andern Zwecks machen könnte.

In der Natur ist aber alles bedingt, und es widerspricht dem Naturbegriffe, einen Naturzweck zu denken, der, als solcher, die Qualität eines unbedingten Zwecks haben sollte. Soll also ein unbedingter Zweck seyn, so kann man ihn nicht durch bloße Naturgesetzmäßigkeit be-

Digitized by Google

stimmt denken; vielmehr kann er die Qualität der Unbedingtheit nur aus der Quelle alles Unbedingten überhaupt, d. i.: aus der Vernunft, als dem Vermögen der Principien schlechthin, erhalten. Soll also der Zweck zugleich Pflicht seyn, so kann er die Qualität der praktischen Nothwendigkeit, (Pflicht zu seyn,) nur aus dem Vermögen, unbedingt zu gebieten, erhalten. Mit der Verbindung dieses Gebots der Vernunft, sich ein Objekt zum Zwecke zu machen, schließt sich die Reihe, und der Zweck ist dadurch Pflicht zugleich, denn es findet in Ansehung seiner ein kategorischer Imperativ der Vernunft Statt, welche, wenn sie gebietet, aus sich selbst, aus ihrer eignen Quelle der Gesetzgebung gebietet, die nie bedingt, sondern frei, nie als Mittelvermögen, sondern als Urgrund der Verbindlichkeit befiehlt, Alles sich, sich aber nichts Anderm unterwirft.

Es muß also einen kategorischen Imperativ geben, der, was Zweck sey, bestimmt, weil es freie Handlungen giebt: denn eine freie Handlung ist eben deßwegen frei, weil der Bestimmungsgrund ihrer Kausalität das Gesetz der Freiheit ist; eine Handlung aber, welche durch den Freiheitsbegriff bestimmt ist, kann nur einen dem Freiheitsbegriffe entsprechenden Zweck haben.

Wir drehen uns hier nicht in einem Zirkel, so daß wir den Zweck aus dem unbedingten Befehle, und den unbedingten Befehl aus dem Zwecke beweisen; sondern wir zeigen: daß beide zu einander verknüpft nur ei-

nen Zweck, der zugleich Pflicht ist, konstituiren, in dieser Verknüpfung sich wechselseitig auf einander beziehen und gegenseitig auf einander hinweisen, (die Correlata von einander sind.) Der kategorische Imperativ, als Bestimmungsgrund der Kausalität des Handelnden, macht den Zweck der Handlung, (das Objekt der Willkühr,) zur Pflicht, und muß einen Zweck zur Pflicht machen, weil keine Handlung zwecklos seyn kann. So gewiß es also eine praktische Vernunft, eine durch das Vernunftgesetz bestimmte Kausalität giebt: so gewiß muß es auch eine durch die Vernunft aufgegebene Wirkung, (als Objekt der Willkühr,) geben; und diese, als Zweck gedacht, ist, weil sie den Vernunftbefehl für sich hat, gebotene Wirkung, (Zweck, der zugleich Pflicht ist.) — Eine Handlung aber, deren Objekt ein durch die Vernunft gebotener Zweck ist, ist frei. Hebe ich nun wiederum von dieser an, und sage: es giebt freie Handlungen; so muß es Objekte derselben, als Zwecke, geben: giebt es diese, so muß es auch Zwecke geben, die zugleich Pflicht sind, weil die Handlung sonst nicht frei, (durch das Gesetz der Freiheit bestimmt,) wäre: giebt es Zwecke, die zugleich Pflicht sind, so muß es einen unbedingten Befehl in Ansehung dieser Zwecke geben, denn nichts kann Pflicht seyn, was nicht aus dem Urgrunde aller Verpflichtung, der Autonomie des reinen Willens, geboten wird: es giebt also einen kategorischen Imperativ in Ansehung gewisser Zwecke, (als Objekte der Willkühr.)

Digitized by Google

Wir beweisen also nicht daraus: daß wir Zwecke haben, den kategorischen Imperativ; sondern daraus: daß wir frei handeln können und sollen, mithin Zwecke haben, die zugleich Pflicht sind. Denn frei handeln sollen, einen Zweck, der zugleich Pflicht ist, haben; sagt schon eben so viel, als in Ansehung gewisser Zwecke unter dem unbedingten Befehle der Vernunft stehen.

Wer also gegen die ganze Argumentation etwas unternehmen will, muß auf Folgendes seine Aufmerksamkeit richten: 1. Er muß beweisen: daß es keinen unbedingten Befehl der Vernunft giebt, d. i.: er muß darthun: daß die Vernunft durch ihre eignen Vorstellungen und Ideen keine Kraft auf die Willkühr ausübe, sie nicht nöthige, verpflichte, verbinde; 2. er muß zeigen: daß die Willkühr sich durch die Vernunft weder bestimme, noch bestimmen könne, noch auch bestimmen solle. — Räumt er Eins oder das Andere ein, so ist das obige Raisonnement unwiderleglich. Ist die Vernunft praktisch, so bestimmt sie durch ihre Ideen die Willkühr zu Handlungen; die Willkühr handelt nur durch Setzen der Zwecke; ist sie bestimmt durch die Vernunft, so handelt sie durch Vernunft, sie setzt sich also auch Zwecke, d. i.: Objekte, welche durch ihren Begriff der Vernunft entsprechen, mithin durch Vernunft gesetzte Zwecke sind, d. i.: Zwecke, die zugleich Pflicht sind, oder Zwecke, die zu haben, für jedermann allgemeines Gesetz seyn kann. Nun wird wohl niemand in Abrede seyn, daß seine Ver-

nunft ihm gebiete, folglich auch ihm, in Ansehung der möglichen Objekte seiner Willkühr, gebiete; denn wie sollte er durch Vernunft der sich selbst als autonomisch ankündigenden Vernunft widersprechen? mithin wird er auch einräumen, was aus der Verknüpfung des Pflichtbegriffs, (des Vernunftbefehls,) mit dem Zwecke, (dem Objekte seiner Willkühr,) die er einräumt, nothwendiger Weise erkannt oder geschlossen wird.

Es ist also in der Tugendlehre nicht die Rede von Zwecken, welche der Mensch sich nach sinnlichen Antrieben seiner Natur macht, sondern von Gegenständen der Willkühr, in so fern sie unter Gesetzen der Freiheit steht, die sie sich also, weil sie eine freie Willkühr ist, zum Zwecke machen soll.

Diejenige Lehre, welche die Regeln enthält, wie man seine Zwecke, worauf der Naturtrieb führt, wählen und die besten Mittel zu ihrer Erreichung ausfündig machen müsse, kann die technische, subjektive oder pragmatische Zwecklehre heißen; denn hier ist es bloß auf Regeln der Klugheit zur Beförderung des Wohlseyns, was das Subjekt dazu rechnet, angesehen. Dagegen muß diejenige Lehre, welche gesetzlich bestimmt: was nach Principien der gesetzgebenden Vernunft jedermanns Zweck seyn soll, die moralische, objektive, vom Pflichtbegriffe, (nicht vom Sinnentriebe,)

Digitized by Google

ausgehende Zwecklehre heißen. Jene beruht auf empirischen Principien, ist ein Theil der Naturlehre, nämlich Anthropologie; diese aber beruht auf a priori in der reinen praktischen Vernunft gegebenen Principien, gehört zur Sittenlehre, (als Wissenschaft der Gesetze der Freiheit,) die nicht Regeln der Klugheit zu einem schon gesetzten, (empirischen,) Zwecke, sondern den Zweck selbst aus einem a priori gegebenen Pflichtbegriffe vorführt und zur Pflicht macht.

IV.

Welches sind die Zwecke, die zugleich Pflichten sind?

Sie sind

Eigne Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit.

Man kann diese nicht gegen einander umtauschen, so daß Ein und Derselbe sich seine eigne Glückseligkeit und fremde Vollkommenheit zu Zwecken machte, die Pflichten an sich selbst wären.

Glückseligkeit ist die Zufriedenheit mit seinem Zustande; sie zu begehren, ist der menschlichen Natur durch ihre eignen Antriebe unvermeidlich. Was jemand nicht begehrt, das gehört auch nicht zu seiner Glückseligkeit. Wenn ich also jemanden gebiete: seine Glückseligkeit zu befördern; so muß ich etwas gebieten, wozu er

Digitized by Google

nicht durch die Antriebe seiner Natur hingeneigt wird: wozu aber jemand nicht von selbst geneigt ist, das rechnet er nicht zu seiner Glückseligkeit. Ich gebiete ihm also, eine Glückseligkeit zu befördern, die nicht die seinige ist, der er abgeneigt ist; ich gebiete ihm also, eine für ihn unglückselige Glückseligkeit zu befördern: d. i.: ich widerspreche mir selbst. Eigne Glückseligkeit ist daher ein Zweck, den alle Menschen haben: von einem Zwecke, den sich jemand von selbst nothwendiger Weise *setzt*, ist es ungereimt, zu sagen: er *solle* sich ihn setzen; gleichwie wenn ich zu dem Sehenden sagte: er solle, indem er seine Augen offen hat, sehen. *Pflicht* aber sagt eine Nöthigung zu dem aus, was man nicht von selbst und durch die Nothwendigkeit der Natur begehrt; also zu dem, was man, vom Antriebe der Natur aus urtheilend, *nicht gern*, nicht durch Selbsttrieb des Gefühls, sich zum Zwecke macht. Da nun die Glückseligkeit ein Zweck ist, den man sich von selbst, d. i.: gern, setzt; so kann es keine Pflicht geben, sich seine Glückseligkeit zum Zwecke zu machen: denn verpflichtet seyn, seine eigne Glückseligkeit mit allen Kräften zu befördern, heißt: zu einem Zwecke, den man hat und gern will, als zu einem Zwecke, den man nicht hat und ungern will, genöthigt seyn; welches widersprechend ist.

Vollkommenheit ist die Zusammenstimmung der Beschaffenheit eines Subjekts zu seinem Zwecke. Sie kann nur demjenigen zur Pflicht gemacht werden, der sie als mögliche Wirkung seiner eignen That betrachten kann.

Digitized by Google

Nun ist ein Mensch nur in so fern vollkommen, als er selbst vermögend ist, sich einen Zweck nach seinen eignen Begriffen von Pflicht zu setzen. Dieses Vermögen kann man nicht von außen her empfangen, sondern nur innerlich durch Selbstthätigkeit erwerben, mithin kann die Vollkommenheit nur als eigne, nicht als fremde Vollkommenheit, zur Pflicht gemacht werden. Wenn ich also sagte: ich solle mir die Vollkommenheit eines Andern zur Pflicht machen; so würde ich sagen: ich solle das thun, was nur der Andere selbst thun kann; welches widersprechend wäre.

Man muß, um sich in den eben erörterten Behauptungen gehörig zu orientiren, auf das Princip der Verpflichtung und das Objekt derselben, welches aus dem Pflichtbegriffe hervor geht, Acht haben. Ich begehre mein eignes Wohlseyn; ich darf es suchen; ja, es kann auch Pflicht seyn, dafür zu sorgen: aber nicht direkt, so daß die Glückseligkeit der Zweck wäre, welcher geboten würde, sondern nur indirekt, in so fern das Wohlseyn als Mittel zur Erhaltung meiner Sittlichkeit, (Vollkommenheit,) betrachtet wird. Mein Zweck, der zugleich Pflicht ist, ist hier meine eigne Vollkommenheit, (moralische Integrität,) und die Abwendung des Unheils oder die Beförderung des Wohlseyns, wozu ich durch die Natur schon geneigt bin, wird nur als Mittel zum Zwecke erlaubt, oder, falls z. B. ein Anderer sie ungerechter Weise stören wollte, zu behaupten geboten, aber nur als

Mittel zum Zwecke, nicht als Zweck, der selbst Pflicht wäre. — Jedermann hat durch die Nothwendigkeit seiner Natur das Wohlseyn zu seinem subjektiven Zwecke: moralisch kann also nicht gefragt werden: ob er ihn haben solle; denn was man nothwendiger Weise begehrt, dessen Begehrung darf nicht erst angenöthigt werden: man kann also moralischer Weise nur fragen: ob Jedermann seiner sinnlichen Begehrung, als oberster und erster Triebfeder, Gehör geben dürfe und solle. Da sagt nun das Gesetz: Der subjektive Zweck der Naturneigung, (den jeder hat,) ist nicht objektiver Zweck der Freiheit, (den jeder haben soll,) mithin wird der subjektive Zweck durch den objektiven eingeschränkt. Nun kann und soll ich fragen: welches ist der objektive Zweck, d. i.: derjenige, welcher zugleich und an sich Pflicht ist? Nicht das Wohlseyn, denn diesem wird ja ein objektiver Zweck voran gesetzt, mithin etwas Anderes, wozu die sinnliche Natur nicht von selbst hinneigt; folglich so etwas, was Objekt der Willkühr durch eigne That derselben seyn kann und soll.

Der Zweck, welcher mir durch Vernunft zur Pflicht gemacht wird, ist also meine eigne Vollkommenheit, denn diesen Zweck habe ich nicht durch Antriebe der sinnlichen Natur, (deren Zweck im Genusse besteht und deren Handeln nur als Mittel zum Genusse Statt findet.) Vollkommenheit kann ich auch nur durch eigne That mir zum Zwecke machen und erwerben; und in wie fern sie durch ein Vernunftgesetz der Willkühr zum Objekte ge-

Digitized by Google

macht wird, ist sie ein Zweck, der zugleich Pflicht ist. Jedermann hat nun die Pflicht, sich physisch und moralisch zu vervollkommnern; und diese Pflicht setzt ihm ein Objekt, das nur durch seine eigne That zur Wirklichkeit kommen kann. Da nun die That eines Andern nicht die meinige, das Objekt derselben nicht das meinige, mithin sein eigner Zweck, der nur durch seine Selbstthätigkeit hervorbringlich ist, nicht zugleich der meinige seyn kann; so kann ich auch nicht die Pflicht haben, etwas zu thun, was nicht ich, sondern der Andere nur selbst thun kann.

Alles also, was ich dem Andern thun kann, dazu muß er die Empfänglichkeit haben; wiederum kann ich ihm nichts thun, als was er zu empfangen vermögend ist. Vollkommenheit läßt sich nicht empfangen, (ist nicht ein Objekt der bloßen Receptivität,) sondern nur selbstthätig bewirken, (ist ein Objekt der Spontaneität.) Will also jemand vollkommner werden, (sich Tauglichkeit zu Zwecken erwerben,) so muß er sich innerlich selbst bestimmen, seine Vermögen selbst in's Spiel setzen und durch eigne That sich die Geschicklichkeit zum Thun erwerben. Vollkommenheit ist also nur dadurch ein Zweck, daß jemand sich ihn durch den Begriff von ihr selbst setzt, nur dadurch erwerblich, daß sie jemand selbst erwirbt; und in wie fern die Vernunft gebietet, sie zu erwerben, ist die Handlung des Erwerbens Pflicht, und das Erwerbliche ein Zweck, der zugleich Pflicht ist.

Digitized by Google

Nun kann ich die Zwecke Anderer auch zu den meinigen machen, und es fragt sich: welche? Nicht diejenigen, welche nur dadurch ihre Zwecke seyn können und sollen, daß sie sie selbst bewirken; mit Einem Worte: nicht diejenigen Zwecke, deren Möglichkeit, Zwecke zu seyn, auf der eignen Spontaneität der Subjekte beruht. Also nur diejenigen Zwecke, deren Möglichkeit, Zwecke zu seyn, auf der Receptivität der Subjekte beruht; wenn folglich dasjenige, was ich hervor bringe, ein solches ist, das sie empfangen können und als Empfangenes genießen oder selbstthätig verarbeiten können. Sie haben den Zweck, daß ihnen wohl sey: ich kann dazu etwas beitragen; und dies zu thun, ist Liebespflicht. Sie haben den Zweck, sich zu vervollkommnern: ich kann dazu etwas beitragen, indem ich sie anleite, ihre Kenntnisse zu erweitern oder ihre Kunstfähigkeiten zu entwickeln; und auch dieses zu thun, ist Liebespflicht. Indem ich dies thue, bewirke ich etwas, was sie begehren, das als Mittel zu ihrem Zwecke in Beziehung steht; ich thue also etwas, was sie wollen, und als Mittel wollen müssen, weil sie den Zweck wollen: ich lebe ihnen dadurch zu Willen und Wunsch, mache sie also zufrieden mit ihrem Zustande, d. i.: ich befördere ihre Glückseligkeit.

Aber befördere ich dadurch, daß ich ihnen zu Willen handle, sie anleite und unterrichte, nicht auch ihre Vollkommenheit? Allerdings: aber nur indirekt und mittelbar, indem ich ihnen, (ihrer Empfänglichkeit,) etwas

Digitized by Google

darbiete, worauf sie nun ihr Vermögen selbstthätig richten, in's Spiel setzen und vervollkommnern können; nicht aber direkt und unmittelbar, indem mein Thun nicht selbst ihr Thun seyn kann. Glückselig kann ich Einen machen, wenn ich nur das Vermögen dazu habe und ihm zu Willen handle; aber vollkommner kann ich ihn nicht machen, weil mein Vermögen und meine Willfahrung dazu nicht hinreichen, sondern auch erfordert wird, daß er selbstthätig seine Gemüthsanlagen weckt und anstrengt. Das Vermögen, jemanden glückselig zu machen, kann ich haben; das aber, ihn vollkommner zu machen, kann ich gar nicht haben, denn jemanden die Mittel zu etwas darbieten, ist noch nicht, den Zweck selbst bewirken. Jenes kann daher Pflicht für mich seyn, dieses aber nicht. Wenn es also auch meine Pflicht ist, auf Vollkommenheit Anderer hinzuarbeiten, so ist doch ihre Vollkommenheit, (als Wirkung ihres selbstthätigen Actus,) nicht mein, mir durch Pflicht gebotener, Zweck; so daß, wenn sie nicht vervollkommnert würden, dieser Mangel mir als etwas Pflichtwidriges angerechnet werden könnte.

Wenn es also heißt: „Nur meine eigne Vollkommenheit ist mir ein durch den Pflichtbegriff gebotener Zweck“; so beruht dieses darauf: daß meine eigne Vollkommenheit nur als Objekt meiner Willkühr, nur als mögliche Wirkung meines selbstthätigen Actus betrachtet werden

Digitized by Google

kann; nicht aber die Vollkommenheit Anderer. Dadurch soll nun nicht gesagt seyn, daß wir zur Beförderung der Vollkommenheit Anderer nichts thun und beitragen könnten oder sollten, denn dies können und sollen wir allerdings; aber unser Beitrag ist nur von Wirkung, in so fern die Andern sich ihre Vollkommenheit selbst zum Zwecke machen: mithin hängt der Erfolg unsrer Bemühung von der Einwilligung und Selbstanstrengung der Andern ab. Da ich nun jemanden nur indirekt und unter der Bedingung vervollkommnern kann, daß seine Vollkommenheit selbst sein Zweck ist, meine That ihm also nur förderlich ist, in wie fern sie leistet, was er will, Mittel zu dem ist, was er sich zum Zwecke durch freie Willkühr gesetzt hat; so gehört sie unter den Titel der Pflicht, welche fremde Glückseligkeit zum Zwecke macht: denn wenn ich thue, was ein Anderer will, und wenn das, was ich thue, nur dadurch gelingen kann, daß der Andere es auch will; so ist die oberste Bedingung des Gelingens das Wollen des Andern, mithin die Zusammenstimmung zu seinem Begehren; thun aber, was der Andere begehrt, heißt: ihn zufrieden mit seinem Zustande machen. Folglich ist die Beförderung der Vollkommenheit Anderer von Seiten des Beförderers, nichts anderes, als eine That, wodurch er den Zweck Anderer zu dem seinigen, ihr Wollen zu dem seinigen macht, d. i.: wodurch er ihre Glückseligkeit befördert. Daß nun fernerhin diese Liebespflicht für den Empfänger zur Vollkommenheit desselben aus-

Digitized by Google

ſchlägt, iſt ſeine eigne That, nicht die des Wohlthäters. Wenn ich alſo einen Andern unentgeldlich unterrichte, überhaupt, Anſtalten zu ſeiner Kultur treffe: ſo iſt das, was unmittelbar mein Zweck iſt, dieſes: daß ich etwas thue, was zu ſeiner Begehrung zuſammen ſtimmt, mithin ihn zufrieden mit ſeinem Zuſtande macht; mittelbar gereicht es zu ſeiner Vervollkommnerung, d. i.: dadurch, daß er ſelbſt das Empfangene bearbeitet, welches nun ſeine That und ſein Zweck iſt, nicht aber unmittelbar meine That und mein Zweck ſeyn kann.

Wenn es ferner heißt: „Nur fremde Glückſeligkeit kann mir ein durch Pflicht gebotener Zweck ſeyn“; ſo beruht dies darauf, daß nur in Anſehung fremder Glückſeligkeit eine Pflicht, das iſt: eine Nöthigung durch's Geſetz, Statt findet, denn die eigne Glückſeligkeit will ein jeder von ſelbſt und ſchon durch bloßen Antrieb der Natur. Damit ſoll nun nicht geſagt ſeyn: daß jemand ſeine eigne Glückſeligkeit nicht ſuchen dürfe; ſondern nur: daß, wenn das Geſetz es erlaubt oder gebietet, ſeine eigne Glückſeligkeit zu ſuchen, ſie nicht als der Zweck, ſondern als das Mittel zum Zwecke, nämlich zur eignen Vollkommenheit, erlaubt oder geboten werde.

Es kann nun noch gefragt werden: ob mir denn eigne Vollkommenheit und fremde Glückſeligkeit zur Pflicht gemacht werden. Zur Pflicht gemacht werden,

Digitized by Google

heißt: durch ein Vernunftgesetz, als solches, zur Handlung genöthigt werden. Nun sind eigne Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit Objekte, welche der Mensch durch bloße Naturtriebe nicht begehrt; denn der bloße Naturtrieb geht bloß auf Genuß, und unter seiner Anleitung würde der Mensch nichts als sein eignes Wohlseyn suchen, diesem aber alle seine Handlungen, als Mittel zum Zwecke, unterordnen. Hätte er auch dabei Verstand und betrachtete die Glückseligkeit Anderer als Objekt seiner Handlungen, so würde er doch keinem Andern wohlthun, ohne sein eignes Wohlseyn immer im Prospekte und zum Endzwecke zu haben. Soll er von dieser Selbstsucht abgehen, so muß etwas seyn, das ihr, als einer Triebfeder, eine andere Triebfeder entgegen setzt; diese kann nicht wiederum in der sinnlichen Natur liegen, denn dadurch würde die sinnliche Natur sich selbst widerstreiten, mithin keine Natur, d. i.: kein durch Gesetze bestimmtes Daseyn der Dinge seyn. Die dem Solipsismus entgegen wirkende Triebfeder muß also außerhalb der Natur, über dieselbe, aber doch in Beziehung auf dieselbe seyn, nämlich in der Vernunft, als einer eignen Quelle von Begriffen und Gesetzen, die, in so fern sie Gründe zur Bestimmung der Willkühr seyn können und wollen, praktische Gesetze heißen. Was nun durch diese als nothwendige Handlung der Willkühr vorgestellt wird, heißt Pflicht; da sie aber die Willkühr nöthigen, sich eigne Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit zu Zwecken zu machen, so sind diese Pflichten.

Digitized by Google

Daß aber die Vernunft gebiete, sich selbst zu vervollkommnern und Andere zu beglücken, mithin sich Zwecke zu setzen, die nimmermehr Zwecke der Menschen seyn würden, wenn sie nicht freie und vernünftige, (wenn sie bloß sinnliche Naturwesen) wären, wird die Folge darthun.

V.

Erläuterung der Begriffe von Vollkommenheit und Glückseligkeit.

A.

Eigne Vollkommenheit.

Vollkommenheit in transscendentaler Bedeutung ist die Allheit des Mannigfaltigen, was zusammen genommen ein Ding ausmacht; in teleologischer Bedeutung ist sie die Zusammenstimmung der Beschaffenheiten eines Dinges zu einem Zwecke.

Die transscendentale Vollkommenheit ist nur eine, denn das All des einem Dinge Zugehörigen ist Eins; sie ist quantitativ, weil hier auf den Umfang des Mannigfaltigen gesehen wird; sie ist material, weil zugleich auf den Inhalt, auf die das Ding, als ein Ganzes, konstituirenden Theile, gesehen wird.

Die teleologische Vollkommenheit ist eine qualitative, weil in ihr auf die positiven Bestimmungen, (Beschaffenheiten,) des Dinges gesehen wird; sie ist formal, weil in ihr auf die Art, wie die Beschaffenheiten des

Digitized by Google

Dinges zu einem Zwecke zusammen stimmen, gesehen wird; es können endlich der Vollkommenheiten eines Dinges in dieser Bedeutung mehrere seyn, weil Ein und dasselbe Ding zu mehrern Zwecken geeignet seyn kann.

Die Vollkommenheit des Menschen ist nun entweder eine solche, welche er der bloßen Natur verdankt, Naturgabe; oder eine solche, welche er sich durch eigne That erwerben kann. Nur die letztere kann ihm ein zur Pflicht gemachter Zweck seyn.

Die Vermögen, als Naturanlagen, muß der Mensch schon haben, wenn er durch sie und in Ansehung ihrer thätig seyn will. Sein Zweck kann also nur in der Kultur seiner Vermögen überhaupt bestehen.

Unter allen Vermögen des Menschen sind sein Verstand und sein Wille die vorzüglichsten. Diese also zu bilden und zur höchstmöglichen Vollkommenheit zu erheben, ist Pflicht.

Verstand ist das Vermögen der Begriffe. Die Begriffe sind entweder Naturbegriffe oder Freiheitsbegriffe: jene beziehen sich auf das, was da ist, auf den Inbegriff der nach Gesetzen existirenden Dinge; diese, auf das, was da seyn soll, auf das, was Pflicht ist, auf die Gesetze und Objekte der Freiheit.

Wille ist das Vermögen, durch Vernunftgesetze bestimmt, zu handeln; mithin das Vermögen einer Denkungsart, seiner Pflicht überhaupt zu genügen.

Digitized by Google

1. Es ist Pflicht des Menschen, seinen Verstand zu bilden, sich der durch ihn möglichen Begriffe zu bemächtigen, weil er durch sie allein fähig wird, sich Zwecke zu setzen. Der Ausgang aus der Rohheit der Natur, aus der Thierheit zur Menschheit, aus dem Zustande des Mechanismus in den der Selbstthätigkeit, ist und soll seyn eine Wirkung der That des Menschen selbst; nicht aber bloß, um dadurch gewisse Absichten, wozu die Natur treibt, zu erreichen, sondern, mit Wegsehung von allen empirischem Vortheile, bloß um der in ihm wohnenden Menschheit würdig zu werden. Die Vernunft gebietet daher die Verstandesbildung nicht als technisch-praktische Vernunft, als ein zur Kunst und Geschicklichkeit dienstbares Vermögen, sondern als moralisch praktische Vernunft. Sie macht die Kultur zur Pflicht, weil Rohheit überhaupt ein der Menschheit unwürdiger Zustand ist. Fragst du also: Warum soll ich Irrthümer verbessern, Unwissenheit durch Belehrung ergänzen? so sagt die Vernunft: Weil Rohheit und Unwissenheit überhaupt der Würde der Menschheit, der Bedingung, ein Mensch zu seyn und selbstthätig zu handeln, entgegen sind. Die Kultur ist also etwas, das als Zweck zur Pflicht gemacht wird.

2. Es ist Pflicht des Menschen, seinen Willen zu bilden und ihn zur reinsten Tugendgesinnung zu erheben. Die reine Tugendgesinnung besteht aber darin: daß das Gesetz zugleich die Triebfeder zur pflichtmäßigen Handlung ist, die Pflicht um der Pflicht willen beobachtet wird.

Dies ist eine innere moralisch-praktische Vollkommenheit oder Tauglichkeit des Menschen, sich jeden besondern Zweck, der zugleich Pflicht ist, zum Gegenstande zu machen.

Wenn hier von Kultur des Willens die Rede ist, so wird darunter nicht der reine, im Menschen gesetzgebende, Wille, als praktische Vernunft, welche die Quelle der Gesetze ist, verstanden, denn diese, als Gesetzgeberinn, ist kein Objekt der Kultur, sondern vielmehr das alle Kultur in uns annöthigende Princip. Der also einer Kultur empfängliche Wille ist das Vermögen, nach dem reinen Willen zu handeln, sich sein Gesetz zur Maxime zu machen, und dieses Vermögen kann und soll kultivirt werden.

Durch Kultur des Vermögens, nach dem Gesetze der reinen Vernunft zu handeln, entspringt das moralische Gefühl, (Sensus moralis,) nicht als ein besonderer Sinn, der vor der Vernunft vorher gehe und ihr Urtheil entbehren könne, sondern als Wirkung des reinen gesetzgebenden Willens auf das Gefühl überhaupt. Man bedarf zum moralischen Gefühle keines besondern Sinnes, sondern überhaupt nur: daß eine gesetzgebende Vernunft und eine Empfänglichkeit des Einflusses derselben sey. Die Wirkung dieses Einflusses ist Stimmung des Gefühls zum Gesetze der Vernunft. Hält man sich an die bloße Wirkung, ohne zu bedenken, woher sie komme; so kann dies zu einigen, aber gutmüthigen, Schwärmereien An-

Digitized by Google

laß geben, wie wenn Sokrates dahinter einen Genius oder Andere dahinter ein göttlichen Geist vermuthen.

B.

Fremde Glückseligkeit.

Glückseligkeit ist die Zufriedenheit mit seinem Zustande. Man macht sich von diesem eine Idee, indem man sich vorstellt, daß er alle zum Wohlseyn zuträgliche Gegenstände umfasse, der Genuß den höchsten Grad der Stärke erreiche, dauerhaft und gewiß sey.

Man unterscheidet die physische Glückseligkeit von der moralischen. Jene soll auf bloßem Genusse fremder Gaben beruhen, diese auf der Zufriedenheit mit seiner Person und ihrem sittlichen Verhalten, also mit dem, was man thut. Allein dieser Unterschied ist nichtig; denn erstlich widerspricht er der Wortbedeutung, da Glückseligkeit ein Wohlseyn, einen Genuß, anzeigt, der auf dem Zustande, (Glücke,) beruht. Was aber diejenige Art, zu empfinden, betrifft, welche durch Kultur des Willens entspringt, (das moralische Gefühl,) so beruht diese auf eigner That des Menschen, gehört also zu seiner Vollkommenheit, nicht zu seiner Glückseligkeit, d. i.: nicht zu dem, was ihm durch Glück, durch bloße Naturbestimmung seines Zustandes, zum Genusse beschert wird. — Man kann zwar einem jeden seine Worte lassen, wenn er nur in Begriffen Richtigkeit zeigt; allein es ist doch auch nicht immer gleichgültig, wie man sich ausdruckt, weil

Digitized by Google

der Mißbrauch der Worte leicht Verwirrung der Begriffe nach sich zieht. Man will nicht bloß physische Glückseligkeit von der moralischen unterscheiden, sondern auch die letztere zum Princip der Sittlichkeit machen. Da nun alle Glückseligkeit, selbst die so genannte moralische nicht ausgenommen, im Gefühle besteht, und wenn man sich bloß an dieses hält, ohne sich um die Ursachen der Stimmung desselben zu bekümmern; so wird das Gefühl zur Basis der Moralität gemacht, und dies ist denn, wenn man konsequent verfahren will, mit der Vernichtung aller Moral einerlei.

Sich im bloßen Bewußtseyn seiner Rechtschaffenheit glückselig fühlen, ist eine Vollkommenheit, die nicht durch Natur gegeben wird, sondern durch Freiheit erworben werden muß. Da muß nun schon die Pflicht, mithin das Gesetz derselben, folglich auch die That des Subjekts vorauf gehen: und alles dieses ist ein Gegenstand der Nachfrage und Erörterung, ehe man noch an die Folgen desselben, (an die Wirkung desselben auf das Gefühl,) denken darf. Ich kann daher von keinem Gefühle, von welcher Art es auch seyn und woher es auch immer kommen mag, ausgehen, um zu bestimmen: was Pflicht sey; sondern diese kann entweder nur aus einem Gesetze der Vernunft ergehen, oder es giebt gar keine Pflichten und gar keine Pflichtgesetze, sondern bloße Regeln, wodurch wir berathen werden, wie wir unser Wohlseyn am besten besorgen können.

Digitized by Google

Es ist nun nur fremde Glückseligkeit, welche mir zur Pflicht gemacht werden kann. Denn etwas zur Pflicht machen, heißt: dazu durch's Gesetz nöthigen. Dies setzt aber voraus, daß das Subjekt den Zweck, welcher ihm angenöthigt wird, nicht schon durch Naturnothwendigkeit habe. Jeder Mensch begehrt aber seine Glückseligkeit schon durch Naturnothwendigkeit, mithin ist es widersinnig, sie ihm anders woher noch erst nothwendig machen zu wollen. Dagegen begehrt nicht der Naturmensch, die Glückseligkeit Anderer zu befördern; soll er es also, so muß er dazu befehligt werden. Sie kann ihm folglich zur Pflicht gemacht werden, d. i.: er kann durch ein Vernunftgesetz genöthigt werden, auch die Zwecke anderer Menschen, so viel möglich, zu den seinigen zu machen.

Wenn es aber Pflicht ist, zur Glückseligkeit Anderer als auf meinen Zweck hinzuwirken, so liegt schon im Begriffe derselben, daß ihnen selbst überlassen bleiben müsse, zu beurtheilen: was sie zu ihrer Glückseligkeit rechnen oder nicht; denn wenn ich ihnen etwas bewirkte, was sie nicht begehrten, so würde ich ja dadurch gerade ihrer Glückseligkeit Abbruch thun.

Desgleichen muß es mir frei stehen, ihnen auch manches zu weigern, was sie zu ihrer Glückseligkeit rechnen, eben weil meine Pflicht, ihren Zweck zu dem meinigen zu machen, eine Liebespflicht ist. Sie können daher weiter nichts von mir verlangen, als wozu sie ein Recht

Digitized by Google

haben, es als das Ihrige zu fordern. Ihnen aber dieses zu gewähren, ist dann auch keine Gewissenspflicht, sondern eine Rechtspflicht.

Wenn ich aber jemanden etwas thue, was er nicht will, ob ich es gleich zu seinem Wohlseyn thue, z. B. wenn ich Kindern Unterricht ertheile, den sie gar nicht haben wollen; mache ich mir dadurch ihre Glückseligkeit zum Zwecke? Allerdings: denn ich habe sie bei meinem Thun doch im Prospekte, obgleich meine Absicht nicht erkannt wird. Sie ist daher doch das Princip, wovon ich ausgehe; denn ich lege es darauf an, die Kinder mit ihrem Zustande zufrieden zu machen. Uebrigens findet dergleichen Liebeserweisung wider die Neigung der Subjekte auch nur gegen Unmündige und Gestörte Statt. Dem, der mündig und seines Verstandes mächtig ist, darf ich keine Wohlthat aufbürden, (Beneficia nemini obtruduntur,) ob man gleich zum Besten der Menschheit überhaupt und auch dieses oder jenes Menschen insbesondere, so weit es ohne Vergewaltigung irgend einer Person geschehen kann, wirksam seyn soll, wenn man gleich auf keine Dankbarkeit zu rechnen hat.

„Wenn ich aber auch nicht Alles thun darf, was der Andere zu seiner Glückseligkeit rechnet, so scheint doch die Glückseligkeit Anderer nicht der eigentliche Zweck zu seyn.“ Daß ich dem Andern etwas weigern darf, was er zu seiner Glückseligkeit rechnet, liegt schon im Begriffe der Liebespflicht; denn es soll ja auf meine eigne nach

Pflicht genommene Entschließung ankommen, was und wie viel ich ihm thun wolle. Daß ferner Alles, was ich dem Andern erweise, etwas Erlaubtes seyn müsse, ist auch klar; denn die Liebespflicht steht unter der Rechtspflicht. Dennoch aber kann ich dem Andern, wenn und was ich ihm erlaubter Weise thue, nichts Anderes thun, als was seiner Neigung entspricht, was ihn folglich zufrieden mit seinem Zustande macht; denn alles, was ihn zufrieden mit seiner eignen Person macht, das kann ich nicht in seiner Stelle, sondern das muß er selbst thun. Soll ich also Zwecke der Andern zu den meinigen machen, so ist dies nur möglich, in so fern ihre Zwecke Objekte meiner Willkühr, mithin Objekte meiner That sind. Nun ist nur das ein Objekt meiner That, was als Wirkung durch mich hervorbringlich ist. Nur also die Zwecke Anderer, in wie fern sie durch mich hervorbringlich sind, kann ich zu den meinigen machen. Indem ich dies thue, bewirke ich etwas, wovon ihre Zufriedenheit abhängig ist, d. i.: ich beglücke sie. Da nun ein Mensch dem andern nie etwas Anderes bewirken kann, als was auf ihn, als Person, im Verhältnisse steht, mithin zu seinem Zustande gehört, so kann nur die Glückseligkeit Anderer mein Zweck für sie seyn.

Seine eigne Glückseligkeit zu befördern, ist nicht Pflicht an sich: denn erstlich will sie jeder von selbst schon;

Digitized by Google

und zweitens kann keine bestimmte und untrügliche Regel zu ihrer Beförderung angegeben werden; drittens würde dadurch ein physischer und bloß subjektiver, (auf dem bloßen Gefühle beruhender,) Zweck in die Stelle eines moralischen, objektiven, (durch bloße Vernunftgesetze bestimmten,) Zwecks erhoben. Wollte ich dennoch davon ausgehen: „Thue jedes Mahl, was dich zufrieden mit deinem Zustande macht", (denn so würde das Glückseligkeits-Princip in seiner Allgemeinheit und Unbestimmtheit lauten müssen;) so würde dies alle Pflicht, als Vernunftnöthigung, aufheben, eben weil die Neigung über alles Pflichtgebot erhoben würde. — Wenn es also erlaubt oder Pflicht ist, seine eigne Glückseligkeit zu befördern, so ist sie nicht Zweck an sich, sondern nur erlaubtes oder gebotenes Mittel zu einem andern eignen Zwecke, der Pflicht zugleich ist, nämlich zur eignen Vollkommenheit, (so wohl der physischen als insbesondere der moralischen.) Nämlich Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel sind große Versuchungen zur Uebertretung der Pflicht; Wohlfahrt, Gesundheit und Wohlhabenheit widerstehen dagegen jenem Einflusse. Diese also zu suchen, um vermittelst ihrer den Versuchungen zur Lasterhaftigkeit zu entgehen, dadurch endlich seinem Zwecke, der moralischen Integrität, nachzukommen, ist erlaubt; und kein Anderer hat das Recht, von mir zu fordern, daß ich meine nichtunmoralischen Zwecke aufopfern solle. Das aber, was hierbei mein Zweck, der zugleich Pflicht, mithin nicht

bloßes Mittel zum Zwecke ist, ist meine eigne sittliche Vollkommenheit.

VI.

Die Ethik giebt nicht die Gesetze für die Handlungen, (denn das thut das Ius,) sondern für die Maxime der Handlungen.

Ethik überhaupt ist die Wissenschaft der Gesetze der Freiheit. Freiheit ist das Vermögen, sich innerlich durch Vernunft-Ideen zu bestimmen. Ich kann, indem ich diesen Begriff vor Augen habe, von den Verhältnissen des Subjekts, (zu sich selbst und zu Andern, woraus die Eintheilung der Freiheit in die innere und äußere entspringt,) und von dem Objekte oder Zwecke seiner Willkühr abstrahiren, wobey mir alsdann bloß das Gesetz übrig bleibt. Die durch das Gesetz als nothwendig bestimmte Handlung überhaupt heißt Pflicht; der Pflichtbegriff steht also unmittelbar in Beziehung auf das Gesetz, denn ohne Gesetz giebt es keine Pflicht.

Indem ich nun die Pflicht bloß ihrer Form nach, (mit Wegsehung von aller Materie derselben,) vor Augen habe, liegt in ihrem bloßen Begriffe der formale und kategorische Befehl: „Handle nach einer Maxime, die ein allgemeines Gesetz seyn kann.“ Es wird also hierdurch ein schlechthin-innerer Bestimmungsgrund der Willkühr aufgestellt, nämlich die bloße Vorstellung des Gesetzes sei-

Digitized by Google

ner Form nach. — Die Ethik betrachtet dieses Gesetz nach dem, was es ursprünglich und zu oberst ist, nämlich als Gesetz des eignen Willens; denn alle moralische Gesetze sind ursprünglich nur dadurch moralische, daß sie aus dem eignen reinen Willen des Subjekts hervor gehen. Dies gilt nicht bloß von den Tugendgesetzen, sondern auch von den Rechtsgesetzen, denn auch diese ergehen aus der Selbstgesetzgebung des Willens, und, wenn dies nicht wäre, so könnten sie auch nicht verbinden. Daß sie also auch eine äußere Gesetzgebung zulassen, und diese eine moralisch-verbindende Kraft hat, beruht doch ursprünglich auf der eignen Gesetzgebung, weil jeder, von seinem reinen Willen ausgehend, will: daß sie auch äußerlich, mithin durch eine Triebfeder, die nicht in der bloßen Idee von ihnen liegt, Kraft haben sollen.

Die Rechtspflicht betrachtet die Maximen als subjektive Grundsätze, und schreibt ihnen bloß die formale Bedingung vor, daß sie sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung qualificiren sollen, mithin der Möglichkeit, allgemeine Gesetze zu seyn, nur nicht widerstreiten; sie giebt also nur ein negatives Princip, indem sie sagt, wie die Maximen nicht beschaffen seyn sollen, läßt es dabei unberührt, ob das Subjekt sich dieser einschränkenden Bedingung gern oder ungern unterwerfe. Sie sieht also bloß auf das, was das Aeußere ist, auf die Handlungen; sieht nicht auf das Innere, die Denkungsart: und sagt: Innerlich magst du denken, was du willst, Zwecke

magst du haben, welche du willst; nur sollst du äußerlich so handeln, daß sich zu deinen Handlungen eine Maxime denken läßt, die als allgemeines Gesetz der Freiheit in ihrem äußern Verhältnisse gelten kann.

Die Tugendpflicht hingegen dringt nicht bloß auf eine formale Bedingung der Maximen, als subjektiver Grundsätze, sondern bestimmt der Maxime auch ihre Materie, macht einen Zweck zur Pflicht; d. i.: bestimmt einen Zweck, der nicht bloß subjektiv, sondern objektiv ist, und eben deßwegen objektiv ist und heißt, weil der Pflichtbegriff ihn bestimmt. Dadurch wird der subjektive Zweck, den jeder hat, dem objektiven Zwecke, den jeder haben soll, untergeordnet. — Der Begriff eines Zwecks, welcher zugleich Pflicht ist, gehört der Ethik eigenthümlich, der Zweck mag ein materieller oder formeller seyn. So ist z. B.: die Pflicht um der Pflicht willen erfüllen, das Recht um des Rechts willen respektiren; nichts anderes, als sich die Pflicht oder das Recht, beides seiner Form nach, zum Zwecke machen, welcher Zweck denn bloß formal ist. Andern hingegen wohlthun oder sich selbst kultiviren, ist ein materieller Zweck, weil das Objekt der Pflicht hier nicht der Pflichtbegriff selbst ist.

Aber eben der Zweck, welcher zugleich Pflicht ist, ist es auch, welcher ein Gesetz für die Maximen der Handlung begründet.

Denn die Maxime an sich, ohne ein Gesetz, von dem sie angenöthigt wird, betrachtet, ist willkühr-

lich; man kann sie haben, auch nicht haben, und das Rechtsgesetz sagt weiter nichts, als dieses: Wenn du eine Maxime hast und aus ihr handeln willst, so soll sie sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualificiren; diese Habilität derselben ist formales Princip aller Handlungen. Es bleibt also gänzlich deiner Willkühr überlassen, welche Zwecke du dir setzen, mithin, welche Zwecke zu bewirken du dir zur Maxime machen wollest, nur dem Rechte, (d. i.: der Form der allgemeinen Gesetzlichkeit,) sollst du nicht entgegen handeln. Indem aber ein Zweck zur Pflicht gemacht wird, tritt ein Gesetz auf, das alle Willkührlichkeit in der Wahl der Materie aufhebt, wovon die Folge ist, daß die Maxime nun nicht bloß, (wie im Rechte,) einem formalen Princip der Handlungen, der einschränkenden Bedingung, ein allgemeines Gesetz seyn zu können, unterworfen wird, sondern, daß ihr, (außer dem formalen Princip,) noch eine Materie zum Objekte gemacht wird; und es heißt: Du sollst dir dieses oder jenes, z. B. die Glückseligkeit Anderer, zum Zwecke machen.

Nun ist aber an einer Maxime, um völlig bestimmt zu seyn, nur zweierlei zu bemerken: erstlich die Form; und dann die Materie derselben. Ist nun durch ein Gesetz erstlich die Form und zweitens die Materie der Maxime bestimmt, so ist in Ansehung ihrer alles bloße Belieben, (alle Willkührlichkeit,) aufgehoben: und von einer ihrer Form und Materie nach durch den Vernunftbefehl bestimmten Maxime heißt es: man solle sie haben;

sie, die Maxime, zu haben, sey ein Gebot. So heißt es nicht in der Rechtslehre; sondern nur: Zu allen deinen Handlungen sollen sich solche Maximen denken lassen, die als allgemeine Gesetze gelten können; aber welche Maxime du hast, welches ihre Materie sey, darnach wird nicht gefragt.

Wenn es aber heißt: Du sollst diese Maxime haben; so wird durch das Gesetz erstlich die Form der Maxime, (als formales Princip der Willkühr,) zweitens die Materie derselben, (als Zweck der Willkühr,) bestimmt. In Ansehung der Form heißt es: Die Maxime soll sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualificiren; hat sie diese Qualität oder Form, so ist sie, ihrer Form nach, tauglich, um das Mittel zur Erreichung eines Zwecks überhaupt, mithin auch des Zwecks, der zugleich Pflicht ist, zu seyn. Aber das ist hier nicht genug. In Ansehung der Materie heißt es deßhalb: Dieser bestimmte Zweck wird die zur Pflicht gemacht. Dadurch ist nun die Maxime in Ansehung einer bestimmten Materie der Willkühr unter dem Gesetze, und dieses sagt: Du sollst eine solche und solche Maxime haben.

Was thut also das Recht, (Ius?) Es giebt die unumgängliche Bedingung des Handelns aus dem bloßen Begriffe der Freiheit. Was thut die Ethik, (als bloß innere Gesetzgebung?) Sie macht Maximen, (subjektive Grundsätze,) zur Pflicht, (zu objektiv-nothwendigen Grundsätzen,) indem sie sagt: Jedermann soll die-

Digitized by Google

se Maxime haben, z. B.: Jedermann soll die Maxime haben, sich zu veredeln und Andern behülflich zu seyn, d. i.: er soll die innere Stimmung des Gemüths haben, welche auf die Bewirkung solcher Zwecke gerichtet ist. — Wie kann nun die Ethik eine Maxime zur Pflicht machen? oder: Wie kann es ein Gesetz für die Maxime der Handlungen geben? Dadurch, daß sie einen Zweck zur Pflicht macht. Denn es ist keine freie Handlung möglich, ohne einen Zweck zu beabsichtigen; einen Zweck aber kann man nur dadurch haben, daß man ihn sich selbst setzt. Sich einen Zweck setzen, heißt aber: die Materie seiner Willkühr bestimmen. Dieses Alles ist nur durch innern Actus, (der Freiheit,) möglich. Nun kann die Willkühr sich keine Materie zu ihrem Zwecke bestimmen, ohne ein Princip des Wollens zu haben; ein Princip des Wollens ist aber die Vorstellung der Regel, wodurch sich die Willkühr und ihre Verfahrungsart in Ansehung eines Zwecks bestimmen. Dieses Princip kann bloß subjektiv seyn, wenn es auf Sinnenneigung beruht, oder zugleich objektiv seyn, wenn es auf der Vorstellung der Vernunft beruht: im erstern Falle heißt es Maxime; im zweiten praktisches Gesetz. Giebt nun die Vernunft ein Gesetz, welches bestimmt: was die Materie der Willkühr seyn soll; so gebietet sie: etwas, das objektiver Zweck ist, sich zu seinem, (d. i.: zum subjektiven,) Zwecke zu machen, d. i.: sie gebietet: die Maxime zu haben, das zu bewirken, was die praktische Vernunft als ein Zu bewirkendes aufstellt:

mithin kann die Vernunft nur dadurch gebieten, eine Maxime zu haben, daß sie einen Zweck, (eine Materie der Willkühr,) zur Pflicht macht.

Solche Maximen bedürfen denn auch freilich nicht der Anpreisung durch ihre Nützlichkeit, sondern sie zu haben, ist Pflicht an sich; mithin ist es auch Gesetz, die in ihnen enthaltenen Zwecke zu befördern, ohne auf den Nutzen oder Erfolg zu sehen. Dagegen bedarf eine Maxime, die kein Vernunftgebot für sich hat, der Anpreisung durch ihre Zweckmäßigkeit, daß sie nämlich die schicklichsten Mittel zu einem Zwecke und die ersprießlichste Verfahrungsart an die Hand giebt.

VII.

Die ethischen Pflichten sind von weiter, dagegen die Rechtspflichten von enger Verbindlichkeit.

Dieser Satz ist eine Folge aus dem vorigen. Denn wenn das Gesetz nur die Maxime der Handlungen, nicht die Handlungen selbst, gebietet, so giebt es nur die Regel der Willkühr in Ansehung eines Zwecks überhaupt, und sagt: man solle sich diesen Zweck setzen; die innere Denkungsart solle stets auf ihn gestimmt und gerichtet seyn. Das Allgemeine und Innere ist hier bestimmt; aber vom Innern, von der Denkungsart oder Maxime, zum Aeußern, zu der auf die Ausübung gestellten That, vom Allgemeinen zum Besondern, ist noch ein

Schritt zu thun, wozu abermahls die Willkühr ihre Urtheilskraft aufbieten muß, um, was nach gegenwärtigen und zukünftigen Verhältnissen thunlich oder unthunlich sey; überhaupt, um das vorkommliche Einzelne und Besondere, (als mögliches Objekt der Willkühr,) durch das Allgemeine, (durch die Maxime, als das innere Princip des Wollens,) zu bestimmen. Alles nun, was in die Sphäre der Maxime, als einer Regel der Willkühr, gehört, gehört zum Spielraume, (Latitudo,) derselben. — Nun ist zwar die Regel selbst, eben weil sie die Habilität eines allgemeinen Gesetzes hat, keinem Widerstreite ausgesetzt; aber die Ausübung derselben, welche in's Einzelne und Besondere geht, an sinnliche Bedingungen gebunden ist, und auf Verhältnisse stößt, welche die Handlungen einander begegnend machen, geräth deßhalb öfters und unvermeidlich in einen Antagonismus: und da fällt es nun der Willkühr anheim, auszumitteln: was, wie viel, wenn und wo, was nicht, wie viel nicht und s. w. zu thun Pflicht sey.

Die Willkühr ist aber hier frei, denn es kann sie kein Anderer zwingen, irgend etwas, was man für ein zum gebotenen Zwecke Gehöriges halten möchte, zu thun; dagegen ist sie doch auch nicht gesetzlos, denn sie steht unter ihrer Maxime, die zugleich Pflicht ist: sie soll sich also selbst zwingen, mithin selbst bestimmen: was Fall ihrer Maxime sey oder nicht.

Digitized by Google

Nun heißt aber eine Verbindlichkeit, durch welche, was zu thun und zu laſſen ſey, nicht mit vollkommener Schärfe auf alle mögliche Fälle beſtimmt iſt, durch welche vielmehr nur die allgemeine Regel, als inneres Princip des Willens, gegeben, die Beſtimmung der Fälle dagegen, (des Einzelnen und Beſondern, was zur Sphäre gehört,) der freien Beurtheilung und eignen Entſchließung überlaſſen wird, eine weite: alle ethiſche Pflichten, als ſolche, geben nur das Princip des Wollens; ſagen: welche Maxime man haben, worauf die Denkungsart überhaupt geſtimmt ſeyn ſolle, ohne die beſondern Fälle des Lebens, als das durch ſie Beſtimmbare, ſelbſt anzugeben und zu beſtimmen; mithin ſind ſie weite Pflichten. — Die Vernunft alſo, indem ſie bloß eine Maxime zu haben gebietet, ohne die unter ihr ſtehenden beſondern Handlungen gleichſam aufzuzählen und genau zu beſtimmen, erweitert dadurch das Feld für die Tugend-Praxis, giebt dieſer einen gewiſſen Spielraum, welcher bei der engen Pflicht gar nicht Statt findet, denn durch dieſe iſt auf's gemeſſenſte und genaueſte beſtimmt, was zu thun und zu laſſen ſey, nicht alſo bloß die Maxime, ſondern auch die Handlung beſtimmt. *)

*) Enge Pflicht, (Officium ſtrictum,) iſt diejenige, in welcher durch's Sittengeſetz genau beſtimmt iſt, was und wie viel zu thun ſey; weite Pflicht, (Officium latum,) iſt diejenige, in welcher durch das Sittengeſetz nicht genau beſtimmt iſt, was und wie viel in allen

Was ist also eine weite Pflicht? Nicht eine solche, von welcher man sich beliebig dispensiren könnte; auch nicht eine solche, von deren Maxime abzugehen erlaubt wäre: denn was einmahl Pflicht ist, davon kann man nicht dispensirt werden; und von einer Maxime, die Pflicht ist, d. i.: von der zur Pflichtbeobachtung aus Achtung gegen das Gesetz gestimmten innern Gesinnung, darf man nie abgehen oder Ausnahmen machen. Eine weite Pflicht ist also eine solche, deren Grund der Verpflichtung durch einen andern Grund der Verpflichtung überwogen werden kann.

Wenn ich mir nun einen Grund der Verbindlichkeit zur Maxime mache, so heißt diese Maxime eine Pflicht-Maxime; und da sich die Gründe der Verbindlichkeit

möglichen Fällen zu thun sey. Die Willkühr hat also hier einen Spielraum, (Latitudinem;) nicht aber in Ansehung der Maxime, denn diese ist unwandelbar durch die Regel der Sittlichkeit bestimmt, sondern nur in Ansehung der Anwendung des Pflichtgesetzes auf die Lebensfälle. Wer soll nun das Wie viel entscheiden? Nicht die sittliche Regel, denn diese sagt bloß: „Habe die Maxime“: also nur die Urtheilskraft nach Regeln der Klugheit, (nach pragmatischen Regeln,) indem sie also überlegt, was und wie viel zu thun, den besondern Umständen und Verhältnissen nach räthlich sey.

Das Sittengesetz sagt mir: „ich soll den Armen helfen“. Es gebietet mir also die Maxime, (den subjektiven Grundsatz;) ich aber, durch meine Urtheilskraft, bestimme nun weiter, was und wie viel ich in jedem Vorfalle zu thun habe. Da vergleiche ich nun mein Vermögen, meine eignen Bedürfnisse, anderweitige Pflichten u. s. w. mit dem Zwecke Anderer, der mir auch zur Pflicht gemacht wird, und entscheide nach meinem Billig- und Gutbefinden, was, wie viel, wem, wenn, wo, wie oft, u. s. w., ich zum Besten Anderer thun könne. —

Digitized by Google

widerstreiten können, so können sich auch die Pflicht-Maximen widerstreiten, und da behält diejenige Maxime die Oberhand, welche den stärkern Verpflichtungsgrund für sich hat. So ist es z. B. eine Pflicht-Maxime, seinen Nächsten zu lieben; eine andere Pflicht-Maxime ist: seine Aeltern zu lieben. Zu beiden Maximen der Liebeserweisungen überhaupt sind wir verpflichtet, aber die aus den Maximen abfolgenden Handlungen können sich in Einem und demselben Subjekte begegnen, und da fragt es sich: welche der andern weichen müsse. Diejenige, deren Grund, zu verpflichten, der schwächere ist. Derjenige Grund ist aber der schwächere, welcher, mit einem andern verglichen, von der praktischen Vernunft dafür erkannt wird; er wird aber dadurch als der schwächere erkannt,

Die Regel, (die Maxime,) ist hier vom Sittengesetze bestimmt, aber die Anwendung ist meiner beurtheilenden und nach Regeln der Klugheit entscheidenden Willkühr überlassen.

In der Ausübung der Maxime kann ich nun wohl fehlen, (peccare,) indem ich mehr oder weniger thue, als die Klugheit vorschreibt, aber es liegt hierin kein Verbrechen, (Vitium;) nur wenn ich die Maxime selbst verwürfe und ihr Widerspiel mir zum Princip machte, (nämlich schlechthin keinem Menschen wohlzuthun, sondern vielmehr schlechthin selbstsüchtig zu handeln,) würde ich lasterhaft, (der Menschenwürde schlechthin zuwider,) denken und handeln. Der Maxime selbst, (z. B. der, Andern wohlzuthun,) kann man also auch nie zu strenge anhängen, denn in Ansehung ihrer findet ein Gebot Statt; und je näher man die Ausübung seiner Tugendpflichten der Strenge seiner Rechtspflichten bringt, desto mehr Tugend, (innern, sittlichen Werth,) hat man. Es gehört aber hierzu auch Urtheilskraft; denn wer z. B. ohne Ueberlegung alles hingiebt, ist darum noch nicht tugendhaft.

Digitized by Google

daß er, mit dem andern verglichen, nur unter der Bedingung verbinden kann, daß er die Gültigkeit des andern nicht aufhebt, wenn mithin nur der andere als allgemein-gesetzlich gewollt werden kann, dieser aber nur unter der Bedingung, dem andern keinen Abbruch zu thun, als allgemein-gesetzlich gewollt werden kann. Nun findet in Ansehung der Aeltern schon eine durch die Liebeserweisungen derselben gegen die Kinder gegründete und vorauf gehende Verbindlichkeit der Kinder gegen die Aeltern Statt: wollte man also die Pflicht-Maxime, seine Aeltern zu lieben, nicht stärker halten, als die Pflicht-Maxime, seinen Nächsten, (jeden Menschen,) zu lieben; so würde das so viel seyn, als die Liebeserweisungen der Aeltern und die durch sie entstandenen Verpflichtungen der Kinder für nichts zu halten, welches Urtheil nimmermehr eine moralisch-praktische Vernunft fällen kann, denn sie würde dadurch ihre eigne Kraft, zu verbinden, für ein Unvermögen, zu verbinden, erklären, d. i.: sich selbst widersprechen und aufheben.

Weite Pflichten sind also solche: deren Pflicht-Maxime, als Grund der Verbindlichkeit, durch eine andere Pflicht-Maxime, als einen andern Verpflichtungsgrund, eingeschränkt werden kann. Die weite Pflicht enthält also in ihrem Begriffe die Erlaubniß, d. i.: die durch's allgemeine Sittengesetz bestehende Befugniß, (sittliche Möglichkeit,) eine Pflicht-Maxime durch die andere einzuschränken, einen Grund der Verpflichtung einem an-

Digitized by Google

dern Grunde der Verpflichtung unterzuordnen, wo denn der schwächere Grund dem stärkern weicht, wenn sich die Handlungen aus beiden in einem Subjekte begegnen und widerstreben sollten.

Weite Pflichten sind also bedingte oder unvollkommene Pflichten, d. h.: solche, wovon Ausnahmen möglich sind, aber nicht solche Ausnahmen, die man beliebig machen möchte, sondern solche, welche vom Gesetze selbst bestimmt werden, indem es erklärt, daß, im Falle des Gegenstoßes der Handlungen verschiedener Pflicht-Maximen, nur diejenige Maxime verpflichte, welche den stärkern Grund der Verpflichtung enthält.

Die weiten Pflichten beziehen sich also durch ihren Begriff, (daß in Ansehung ihrer eine Einschränkung durch höhere Verpflichtungsgründe Statt finde,) auf eine Sphäre, innerhalb welcher es der Willkühr überlassen bleibt, zu überlegen und zu beurtheilen: ob und was in jedem besondern Falle Pflicht oder Nichtpflicht sey: d. h.: sie verstatten einen Spielraum für die Tugend-Praxis; sie bezeichnen den Umkreis, innerhalb dessen der eigne Wille des Menschen seine Tugendstärke erwerben und erweisen kann, ohne über das Wie wenig oder Wie viel irgend einem äußern Gerichtshofe verantwortlich zu seyn. Er ist sich in dieser Sphäre nur selbst ein Gesetz.

Eine Pflicht kann nun weiter oder enger seyn als die andere. Diese Steigerung findet aber freilich nur zwischen Pflichten Statt, welche sämmtlich weite sind;

Digitized by Google

denn eine enge Pflicht ist absolute Pflicht, und die Verbindlichkeit zu derselben kann durch nichts aufgehoben werden. Die weiteste Pflicht ist diejenige, zu welcher der schwächste Verpflichtungsgrund vorhanden ist; die engste dagegen diejenige, wozu der stärkste Verpflichtungsgrund obwaltet; enge Pflicht, ohne alle Vergleichung, ist diejenige, wozu die Verbindlichkeit nie aufgehoben werden kann, dergleichen alle Rechtspflichten sind.

Nach der Weite oder Enge der Pflichten muß auch der Grad der Tugend in einer Handlung bestimmt werden. Je weiter die Pflicht, je unvollkommner also die Verbindlichkeit des Menschen zur Handlung ist, je näher er gleichwohl die Maxime der Befolgung der engen Pflicht bringt; (je genauer sich dennoch der Mensch durch sein eignes Gewissen, durch seine innere Gesinnung, zur Beobachtung der Pflicht nöthigt, je mehr sich seine Pflichtbeobachtung durch innern Antrieb der engen Pflichterfüllung, der Pünktlichkeit in Befolgung der Rechtspflichten, nähert:) desto vollkommner ist seine Tugendhandlung.

Die unvollkommenen Pflichten sind also allein Tugendpflichten; denn unvollkommene Pflichten sind solche, deren Gründe der Verbindlichkeit eingeschränkt werden können, die also auf bedingten Gesetzen beruhen. Nun kann ein praktisches Gesetz durch

nichts bedingt seyn, als allein durch ein anderes praktisches Gesetz; mithin wird eine unvollkommene Pflicht nur eine solche seyn, deren Maxime nur in so fern zur Pflicht gemacht wird, als sie einem höhern Pflichtgesetze nicht entgegen ist. Nun findet keine Einschränkung einer Pflicht-Maxime durch die andere Statt, als allein in Ansehung der Materie, welche sie zum Zwecke setzt; folglich sind alle unvollkommene Pflichten nur solche, welche auf einen Zweck, (eine Materie,) gerichtet sind. Die auf eine Materie gerichtete Pflicht heißt Tugendpflicht, folglich sind nur die unvollkommenen Pflichten Tugendpflichten.

Denn wenn Einer seine Schuld bezahlt, so beweis't er dadurch noch nicht Tugend, weil er, im Falle er sich weigerte, auch äußerlich genöthigt werden kann. Doch kann er auch seine Schuld aus bloßer Achtung gegen das Recht bezahlen; mithin durch sittliche Macht über sich selbst vermögend seyn, seiner Pflicht zu genügen, auch wenn er nimmermehr dazu gezwungen werden könnte, ja, wenn man ihn sogar davon abhalten wollte. Ein solches Recht-thun, um des Rechts willen, ist nun zwar Tugend, nur durch innern Zwang und Selbststärke erfüllbare Pflicht, aber doch nicht Tugendpflicht, weil jenes bloß das Formale betrifft, dagegen hat die Tugendpflicht zugleich eine Materie zum Zwecke, und dringt auf diejenige sittliche Stärke, welche erfordert wird, um diesen Zweck hervor zu bringen.

Digitized by Google

Im Begriffe der Tugendpflicht liegt also nicht allein, daß sich jemand zur That selbst zwinge, sondern auch, daß seine That auf die Bewirkung eines Zwecks gerichtet sey. Der Selbstzwang durch die bloße Idee des Gesetzes heißt Tugendhandlung, wobei noch unausgemacht bleibt, ob die Pflicht etwas bloß Formales betreffe und deßhalb unbedingt, (vollkommen,) sey, oder ob sie etwas Materielles betreffe und deßhalb bedingte Pflicht, (unvollkommene oder Tugendpflicht,) sey.

Die Erfüllung der Tugendpflichten ist Verdienst, (Meritum,) = + a; denn es wird dadurch etwas Positives hervor gebracht, was also einen positiven Grund, eine der Wirkung angemessene moralische Stärke im Subjekte voraus setzt. — Die Uebertretung der unvollkommenen Pflichten ist als das Entgegengesetzte entweder bloß das logische Gegentheil der Erfüllung, die Nichterfüllung der unvollkommenen Pflichten, = o, d. i.: moralischer Unwerth. (Defectus moralis,) oder das reale Widerspiel derselben, Aufhebung auch desjenigen moralischen Werths, welchen man schon hat, Verschuldung, (Demeritum,) = — a.

Die Stärke des Vorsatzes in der Erfüllung unvollkommener Pflichten heißt Tugend, (Virtus;) die bloße Verneinung dieser Stärke, Mangel an moralischer Stärke, mithin die Schwäche im Vorsatze, heißt Untugend, (Defectus virtutis.) Diejenige pflichtwidrige Handlung

aber, wodurch man zu seinem moralischen Werthe nicht allein nichts hinzu thut, sondern ihm auch Abbruch thut, mithin eine vorsätzliche, zum Grundsatze gewordene, pflichtwidrige Handlung, heißt Laster, (Vitium.)

Die Untugend ist also vom Laster unterschieden, aber nicht der Art, sondern nur dem Grade nach. Ob nun gleich die Untugend, als sittliche Schwäche, weder Tugend noch Laster ist, so ist sie darum doch nicht etwas Sittlich-Gleichgültiges. Denn wenn sie dieses Letztere wäre, so müßte es in Ansehung der Tugend keinen positiven Grund der Verpflichtung geben. Nun giebt es aber ein Gesetz der Tugend und eine Tugendpflicht, d. i.: eine solche Pflicht, wozu das Gesetz selbst und allein die Triebfeder ist und seyn will; die Wirkung dieser Triebfeder kann aber nicht dadurch wegfallen, daß ihr nichts widersteht, sondern nur dadurch, daß Etwas widersteht, dieser Widerstand aber muß ebenfalls seinen positiven Grund haben, und zwar in der pflichtwidrigen Maxime. Der aus der pflichtwidrigen Maxime entspringende Widerstand gegen die Triebfeder der Pflicht ist nun entweder ein solcher, der nur die Wirkung der Triebfeder, welche in der Tugendpflicht liegt, aufhebt, (Nichterfüllung der unvollkommenen Pflichten,) oder ein solcher, der das gerade Widerspiel der Tugendpflicht effektuirt, mithin Laster gebärend. — Es giebt also eigentlich kein Sittlich-Gleichgültiges, (Adiaphoron morale.) (S. N. II.)

Digitized by Google

Die Verdienstlichkeit besteht also in der positiven Vermehrung seines sittlichen Werths. Wenn also Einer seine Rechtspflichten erfüllt, (ein rechtlicher Mensch ist;) so thut er nichts Verdienstliches, er thut bloß, was er nicht unterlassen darf, ohne sich der Schande eines möglichen äußerlichen Zwanges Preis zu geben. Aber die Maxime solcher Handlungen als Pflichten, d. i.: die innere Denkungsart, sie bloß aus Achtung gegen das Recht, mit Wegsicht von allen äußern Triebfedern, zu erfüllen, ist verdienstlich; denn der Mensch macht sich dadurch das Recht der Menschheit zum Zwecke und erweitert seinen Pflichtbegriff über den der Schuldigkeit, (Officium debiti,) zu dem der Tugend, (Officium honestatis.)

Wie kann man sich aber das Recht, als etwas Formales, zum Zwecke, d. i.: zur Materie der Willkühr, machen? Die Begriffe von Form und Materie liegen aller unsrer Reflexion zum Grunde, und Ein und eben dasselbe kann in einer Hinsicht als formal, in einer andern aber als material betrachtet werden. So sagen wir z. B. ganz richtig, daß die Begriffe in einem Urtheile die Materie desselben ausmachen, obgleich die Begriffe, als Verknüpfungen zur Einheit der Apperception, bloß formal seyn können. So ist auch das Recht etwas bloß Formales; aber man kann sich doch dieses Formale zum Zwecke, d. i.: zur Materie der Willkühr, machen, nicht, um es an sich hervor zu bringen, sondern um die Heilighaltung

Digitized by Google

desselben in sich hervor zu bringen. Man nennt einen solchen Zweck auch einen formalen, zum Unterschiede von den materialen Zwecken, welche solche Objekte betreffen, deren Daseyn von uns hervor gebracht werden kann.

Das Verdienstliche, (die positive Vermehrung seines sittlichen Werths,) besteht also hier darin, daß man eine dem Rechte geweihete Gesinnung in sich zu gründen sucht; und zwar dadurch, daß man das Gesetz an sich zur Triebfeder macht, wie in dem Gebote: „Handle pflichtmäßig aus Pflicht"; angedeutet wird: denn wer pflichtmäßig aus Pflicht handelt, macht sich das Förmliche und Innere der Denkungsart zum Zwecke, thut also etwas, wozu ihn kein Anderer nöthigen darf, und zwar ist sein Thun gerade auf die positive Vermehrung seines innern Werths gerichtet.

Alle solche Pflichten, wodurch das Subjekt nicht bloß seine Schuldigkeit thut, sondern seinen sittlichen Werth an sich selbst erhöht, gehören zur weiten Verbindlichkeit, denn das Subjekt hat hier einen Spielraum, weil es auf die eigne Ueberlegung desselben ankommt, wie viel es zur Stärkung seiner dem Gesetze an sich geweiheten Denkungsart unter allen Umständen thun wolle und könne. Eben deßwegen findet auch in Ansehung derselben ein subjektives Princip ihrer ethischen Belohnung, d. i.:

Digitized by Google

der Empfänglichkeit einer solchen Belohnung nach dem Tugendgesetze, Statt, indem der Tugendhafte einer moralischen Lust theilhaftig wird, wodurch die Tugend im Bewußtseyn gleichsam ihr eigner Lohn ist. Es gründet dies eine Zufriedenheit mit sich selbst, die nicht bloß negativ ist, (Abwesenheit des Grundes zu einer Unlust,) sondern positiv ist, (Anwesenheit des Grundes zu einer Lust.)

Es ist aber diese Belohnung durchaus moralisch, d. i.: ihrem Seyn und ihrer Größe nach Wirkung der praktischen Vernunft. Sie ist nur durch Tugend und ist nur so groß, als sie seyn kann nach dem Tugendgesetze. Die Wirkung der Pflichterfüllung nimmt in dem Grade zu, als man die weite Verbindlichkeit der engen Verbindlichkeit nahe bringt, mithin, obgleich die Pflicht eine weite ist, doch so handelt, als wenn sie eine enge wäre, d. h.: sie mit der größten Pünktlichkeit zu erfüllen sucht: wohin auch gehört, daß man nicht skrupulös und pedantisch, sondern stets unter der Leitung wohlüberdachter und fester Maximen verfährt. — Es liegt also im Begriffe der weiten Pflicht nicht allein, daß das Gesetz Triebfeder sey, sondern auch, daß das Gesetz durch sich selbst die genaueste Beobachtung der Pflicht annöthige, folglich in Ansehung derjenigen Pflicht, die nur eine weite ist, doch ein Bestreben annöthige, welches dem Bestreben, seine enge Pflicht zu erfüllen, so viel möglich nahe komme.

Digitized by Google

Das süße Verdienst ergeht aus der Beförderung derjenigen Zwecke Anderer, welche natürlich und von Allen als Zwecke anerkannt sind; denn hierin macht man die Glückseligkeit Anderer zu der seinigen, und im Bewußtseyn: dies gethan zu haben, genießt und schwelgt man durch Mitfreude mit ihnen. Das saure Verdienst ergeht aber aus der Beförderung des wahren Wohls Anderer, welche dieses dafür nicht erkennen, mithin unerkenntlich und undankbar sind. Die Rückwirkung dieser Verdienstlichkeit auf das Gefühl des Subjekts ist nicht Mitgenuß, sondern nur Zufriedenheit mit sich selbst, aber auch desto größere.

VIII.

Exposition der Tugendpflichten als weiter Pflichten.

A.

Eigne Vollkommenheit als Zweck, der zugleich Pflicht ist.

Das Vermögen, sich überhaupt einen Zweck zu setzen, ist das Charakteristische, wodurch sich die Menschheit von der Thierheit unterscheidet.

Denn die Setzung eines Zwecks ist nicht allein ein schlechthin-innerlicher Actus, sondern beruht auch auf dem Vermögen, nach dem Bewußtseyn einer Regel zu handeln, welches man den Thieren nicht beilegen kann: sie

handeln wohl nach Regeln, aber nicht nach dem Bewußtseyn der Regel; mithin kann auch die bloße Vorstellung der Regel bei ihnen keine Triebfeder ihres Begehrungsvermögens seyn. Indem also das Thier durch bloße Antriebe der Natur handelt, handelt der Mensch durch Vorstellung von Begriffen und Regeln, d. i.: durch Verstand und Vernunft. Einen Zweck setzen, heißt aber: sich durch die Vorstellung von einem Objekte zu desselben Hervorbringung bestimmen, welches nicht möglich wäre, wenn das Subjekt nicht von der Bestimmung durch Naturtriebe unabhängig, mithin frei wäre. Die Setzung eines Zwecks beruht also auf der Freiheit; und wie diese den Menschen von den bloßen Sinnenwesen unterscheidet, so auch jener Actus, dessen Grund der Möglichkeit die Freiheit ist.

a. Physische Kultur, d. i.: Kultur aller Vermögen überhaupt, zur Beförderung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke, ist Pflicht.

Die Vernunft ist überhaupt das Vermögen der Zwecke, denn sie giebt die Begriffe zu Objekten und ist durch die Begriffe zugleich die Triebfeder, die Objekte hervor zu bringen. Nun bestimmt sie auch, was Zweck der Menschheit in unserer eignen Person sey, mithin, was wir in Ansehung unser selbst, weil wir Personen sind, zu thun haben: giebt sie also Zwecke auf, und ist in dem

Menschen ein Vermögen, allerlei Zwecke auszuführen, anzutreffen; so ist es auch ihr Wille, daß man sich das Vermögen, Zwecke auszuführen, verschaffen solle. Nun verschafft und fördert man dieses Vermögen durch Kultur der rohen Anlagen seiner Natur; mithin ist die Kultur, wodurch sich der Mensch aus seiner Thierheit zur Menschheit erhebt, Pflicht an sich selbst.

Die Kultur aller seiner Vermögen ist aber Zweck an sich, mithin ein Thun, das bloß seiner Form nach Pflicht ist, wozu man also gar keinen Vortheil als Triebfeder im Prospekte haben darf. Der Vernunftbefehl, sich zu vervollkommnern, ist unbedingt; denn er sagt: man müsse sich bilden, um der Menschheit nicht unwürdig zu seyn.

Die Pflicht, sich zu bilden, ist aber bloß ethisch, mithin von weiter Verbindlichkeit; denn es ist bloß die Maxime vorgeschrieben: „Baue deine Gemüths- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die dir aufstoßen können.“ Dabei ist es aber nicht bestimmt, welche Zwecke davon wohl für den sich Kultivirenden gehören könnten, auch nicht, wie weit er in der Bearbeitung seiner Anlagen zur Erweiterung oder Berichtigung seiner Kenntnisse oder Kunstgeschicklichkeiten gehen soll. Auch macht die Verschiedenheit der Lagen, worein Menschen kommen können, es sehr willkührlich, welche Art der Be-

Digitized by Google

schäftigung er wählen wolle, um sein Talent dazu anzubauen.

b. Moralische Kultur, d. i.: Kultur der Moralität in uns, ist Pflicht.

Die größte sittliche Vollkommenheit des Menschen ist: seine Pflicht thun, um der Pflicht willen, daß also das Gesetz nicht bloß die Regel, (als einschränkende Bedingung, wie im Rechte,) sondern auch die Triebfeder der Handlungen sey.

Nur die Maxime dieser Handlung wird hier geboten, nämlich den Grund der Verpflichtung in nichts Anderm, (in keinem sinnlichen Antriebe, Vortheile oder Nachtheile,) sondern ganz und gar im Gesetze zu suchen. Es ist mithin die Gesinnung, welche vom Pflicht-Princip mit der Pünktlichkeit und Strenge eines Gesetzes geboten wird, nicht die Handlung selbst.

Warum wird aber nur die Maxime, nicht aber die Handlung geboten?

Die Antwort ist: Jene, (die Maxime,) steht in der Gewalt eines jeden Menschen, denn es kann sich jeder den Grundsatz machen: in aller Pflichterfüllung immer die Achtung gegen das Gesetz vor Augen zu haben. Ob er diese Maxime habe, darüber belehrt ihn sein Gewissen mit völliger Gewißheit. Aber was und wie viel er jedes Mahl gemäß dieser seiner Maxime ausrichte, ob seine jedesmahlige Handlung, deren Angemessenheit

zum Gesetze ihm gewiß ist, auch gänzlich aus bloßer Achtung gegen das Gesetz geschehen sey; das mit Gewißheit zu entscheiden, kann er sich nicht getrauen. Denn niemand vermag in die Tiefen seines Herzens so einzuschauen, daß er den Antheil, welchen die Natur durch ihre Triebe an der That haben mag, von dem Antheile, welchen das Gesetz durch seine reine Triebfeder daran hat, unterscheiden, und so bestimmen könnte, daß eine gewisse Handlung nur die Wirkung von einer rein sittlichen Absicht und lautern Gesinnung wäre. Viele wagen kein Verbrechen, weil sie schwach sind; es ist also für sie dieses keine Tugend, denn die ist nicht Schwäche, sondern sittliche Stärke: Manche führen ein langes schuldloses Leben, weil sie vielen Versuchungen entgangen sind; sie sind deßhalb mehr Glückliche, (Unversuchte,) als Tugendhafte.

Weil nur die Maxime, nicht aber die Handlung geboten wird, so ist auch diese Pflicht von weiter Verbindlichkeit. Es heißt nämlich: Gehe nach allem Vermögen darauf aus, daß zu allen deinen pflichtmäßigen Handlungen der Gedanke der Pflicht für sich selbst hinreichende Triebfeder sey. — Dies sey deine Maxime. Die durch diese Maxime motivirte innere Handlung des Gemüths, jene geforderte Lauterkeit der Gesinnung in sich hervor zu bringen, steht unter den Einschränkungen der Zeit und des Orts, der Umstände, Verhältnisse und mancherlei Gegenstände der Pflichterfüllung. Was und wie viel der sich selbst sittlich bearbeitende Mensch zu jeder Zeit thun

und ausrichten könne, das bleibt seinem eignen Ermessen überlassen; nur die Maxime selbst, seinen eignen moralischen Werth nur nach seiner innern Gesinnung zu schätzen, darf er nie aufgeben. — Wo aber nur die Maxime geboten ist, indessen der Ausübung derselben ein Spielraum vergönnt wird, da ist die Pflicht eine weite.

Wenn es aber heißt: nur die Maxime wird geboten; so wird hier ein Verfahren nach einer Regel zum Zwecke gemacht, der zugleich Pflicht ist. Damit soll nun nicht gesagt seyn: die bloße Maxime zu haben, sey Pflicht, ohne daß es nöthig sey, sie in That zu verwandeln. Denn eine Pflicht-Maxime haben, die sich nicht in That verwandeln soll, ist ungereimt; weil es im Begriffe der Pflicht Maxime liegt, daß der Willkühr nicht allein eine Form, sondern auch eine Materie vorgeschrieben werde, sie also gehalten sey, die Materie zu bewirken, d. i.: sich in eine jenen Zweck hervor bringende Thätigkeit zu versetzen. Es ist also freilich auch das Thun geboten: nur das Wenn, Wo, Wie viel u. s. w. ist nicht vorgeschrieben, sondern muß durch eigne Ueberlegung bestimmt werden. Ein Gesetz aber, welches nur die Regel zur That giebt, ohne selbst die That in ihrer Angemessenheit vorzuschreiben, gründet eben deßwegen nur weite Pflichten.

Digitized by Google

B.

Fremde Glückseligkeit, als Zweck, der zugleich Pflicht ist.

a. Physische Wohlfahrt. Andern nicht bloß wohlzuwollen, sondern auch wohlzuthun, ist Pflicht; denn die Selbstliebe schließt das Bedürfniß ein, von Andern geliebt und im Nothfalle unterstützt zu werden. Nun ist die Selbstliebe nicht allein eine Naturbestimmung, sondern, an sich betrachtet, auch nichts Unerlaubtes. Das Gesetz verstattet es also, sich selbst zu lieben; es verstattet folglich auch die Neigung, von Andern geliebt zu werden und Hülfe zu erhalten. Die Neigung aber, von Andern geliebt zu werden, kann vor dem Gesetze nur unter der Bedingung erlaubt seyn, daß ihre Maxime sich zu einem allgemeinen Gesetze qualificire, d. h.: daß jedermann nicht allein begehre, von jedermann geliebt zu werden, sondern sich auch zum Wohlthun gegen jedermann selbst bestimme und nöthige. Die Maxime der Selbstliebe also, weil sie durch sich selbst das Bedürfniß, von Andern geliebt zu werden, nothwendiger Weise herbei führt, würde sich selbst widersprechen, wenn sie sich nicht auch die Liebe gegen Andere, (die Glückseligkeit Anderer,) zum Zwecke machte. Das aber, was die Selbstliebe, um der Zusammenstimmung ihrer Maxime mit sich selbst willen, auf die Bedingung der Nächstenliebe einschränkt, ist die Vernunft, nämlich durch die Form der allgemeinen

Gesetzlichkeit, worauf sie alle Maximen einschränkt. Die Nächstenliebe ist also nicht etwa eine beliebige Stimmung der Selbstliebe, sondern sie ist eine nothwendige Aufgabe von der praktischen Vernunft. Wie gewiß jemand erkennt, daß seine Selbstliebe in den Schranken der Vernunft nichts Unerlaubtes ist: so klar leuchtet ihm auch die Pflicht ein, Andern wohlzuthun, weil nur dadurch die Maxime der Selbstliebe ihre erforderliche Habilität zur allgemeinen Gesetzgebung erlangt.

Da aber das Gesetz der Nächstenliebe aus der Vernunft ergeht, so ist der Zweck, welcher durch sie geboten wird, Pflicht an sich; man soll sich also die fremde Glückseligkeit zum Zwecke machen, ohne auf Vortheil oder Wiedervergeltung zu sehen. Dies folgt aus der bloßen allgemein-gesetzlichen Form der Maxime der Selbstliebe; denn mit der Selbstliebe ist nicht bloß das Bedürfniß der Hülfe Anderer verknüpft, wenn wir ihnen ihren Beistand vergelten können, sondern vorzüglich, wenn wir uns außer Vermögen finden, dem Geber wiederzuvergelten. Indem wir diese Maxime der Beihülfe Andern zumuthen, und zwar als allgemein-gesetzliche Maxime, unterwerfen wir uns zugleich auch selbst derselben; und zwar nothwendiger Weise, denn die geringste Ausnahme davon wäre Widerspruch mit seiner Selbstliebe vor dem Rathe der Vernunft.

Das Gesetz der Nächstenliebe gilt aber nur für die Maxime, gründet folglich nur eine weite Pflicht:

denn was und wie viel Einer zu seinem Wohlseyn rechnet und von Andern begehrt, was ein Anderer ihm thun oder weigern dürfe, das muß einem jeden selbst überlassen bleiben. Niemand kann hier die individuelle Stimmung seines Gefühls zum allgemeinen Maaßstabe machen wollen. Die Handlungen der Nächstenliebe sind also durch's Gesetz in Ansehung der Zeit und des Orts, der Quantität, Qualität und Relation nicht bestimmt; bloß die Maxime derselben wird geboten, die Willkühr behält also hier ihren Spielraum.

Kann man seine eigne Glückseligkeit dem Wohl Anderer aufopfern?

Man hat öfters gefragt: wie weit ein Mensch in der Erfüllung seiner Pflichten der Liebe gegen Andere gehen könne. Je mehr hier jemand thut, desto mehr pflegt man ihn zu preisen. Allein es muß doch hier etwas auf deutliche Begriffe Gebrachtes und Gesetzlich-Bestimmtes geben. Ich frage also: Darf sich ein Mensch dem andern, darf er seine eigne Glückseligkeit dem Wohlseyn Anderer gänzlich aufzuopfern? Die Antwort ist: Nein. Ein Anderes ist es: sich im Dienste seiner Pflicht durch keine vorher gesehenen Folgen irre machen lassen, selbst nicht, wenn man auch Gut und Blut darüber einbüßen könnte; ein Anderes aber ist es: sich einem Andern aufzuopfern, so daß die Hingebung seiner Person für den Andern Zweck wäre. Dieses Letztere ist im höchsten Gra-

Digitized by Google

de unrecht, denn der Mensch macht sich dadurch zu einer bloßen Sache und lädirt an seiner eignen Person die in ihm wohnende Menschheit.

Eben dieses findet auch in Ansehung eigner Glückseligkeit Statt. Denn wenn der Mensch auch nicht sich selbst, seine Person unmittelbar hingiebt, opfert aber seine ganze Glückseligkeit, mithin nicht bloß seine eingebildeten, sondern auch wahren Bedürfnisse, auf; so beraubt er sich aller Mittel zum Seyn und Wohlseyn, und muß sich also in Vergleichung mit Andern als ein Subjekt betrachten, das gegen Andere nicht Werth genug habe, um selbst zu seyn und wohl zu seyn. Nun hat aber jeder Mensch doch wenigstens die angeborne Würde der Menschheit; mithin ist er über allen Preis, folglich auch die That, wodurch der Mensch sich gegen Andere für preisfähig erklärt, schlechthin unsittlich.

Das Unsittliche leuchtet auch ganz klar ein, wenn man die Maxime: „seine Glückseligkeit der der Andern aufzuopfern", als allgemein-gesetzlich denkt; denn in dieser Qualität widerspricht und zerstört sie sich selbst. Ist die Maxime der Aufopferung seiner eignen Glückseligkeit für die der Andern allgemeines Gesetz, so opfert jedermann gegen jedermann sein Wohlseyn auf, wovon die Folge ist, daß niemanden wohl ist, weil niemandes wahre Bedürfnisse befriedigt werden.

Diejenigen Theologen, welche das Verdienst Jesu dadurch recht zu erheben meinen, daß sie ihm die Absicht

unterlegen, sich zum Wohlseyn der Menschen hinzugeben, sich plagen und tödten zu lassen, sagen daher etwas mehr Entehrendes für Jesum, als sie wohl glauben. War sein Zweck: seine wahren Bedürfnisse, ja, selbst sein Leben, der Glückseligkeit Anderer aufzuopfern; so hat er sich selbst weggeworfen und eins der unsittlichsten Beispiele, nämlich eine Entehrung der Menschheit in seiner eignen Person, an den Tag gelegt. Es bleibt daher für seine allerdings in der moralischen Ordnung sich haltende Aufopferung kein anderes Princip der That und der Auslegung, als daß er sich im Dienste seiner Pflicht, nämlich zur moralischen Kultur der Menschen, hielt, und hiervon nicht abwich, es möchte daraus entstehen, was da wollte. Sein Zweck war also nicht: sich aufzuopfern, sondern: dem Endzwecke der Welt, der Beförderung des höchsten, (sittlichen,) Guts zu dienen, und diesem seinen Berufe treu zu bleiben, wenn er ihm auch das Leben kosten sollte.

b. Zum moralischen Wohlseyn, (Salubritas moralis,) Anderer kann ich nur in so fern behülflich seyn, als ich nichts thue, was ihm, nach der Natur des Menschen, Verleitung seyn könnte, etwas zu begehen, worüber ihn sein Gewissen nachher peinigen könnte. Ich soll ihm also kein Skandal seyn. Die Pflicht ist folglich nur negativ, denn sie sagt bloß, was ich nicht thun soll. — Da aber keine bestimmten Grenzen angegeben sind, was und wie viel in jedem Vorfalle des Lebens ich

Digitized by Google

hier zu thun oder zu unterlassen habe, so ist das Gesetz hier bloß für die Maxime: „Gieb kein Aergerniß"; oder: „Sorge für die moralische Zufriedenheit Anderer"; nicht aber für die Handlung, als etwas durchgängig Bestimmtes, gegeben.

Das Wohlseyn heißt hier moralisch, weil sein Ursprung moralisch ist. Daß also jemand keine Gewissensbisse zu fühlen habe, (sich nicht in einem, dem Ursprunge nach moralischen, der Wirkung nach, physischen, krankhaften Zustande befinde,) ist zwar die eigne Angelegenheit eines jeden selbst; doch liegt uns die Pflicht ob, wenigstens nichts zu thun, was einen Andern verleiten und so durch Veranlassung zur eignen That ihm Vorwürfe zuziehen könnte.

IX.

Was ist Tugendpflicht?

Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen, seine Pflicht zu befolgen. Die Stärke zeigt sich in der Ueberwältigung der Hindernisse. Beim sittlichen Vorsatze sind es die Naturneigungen, welche behindern, mithin überwunden werden sollen. Der Mensch ist es aber selbst, welcher sich diese Hindernisse in den Weg legt, sie können also auch nur durch ihn, d. i.: durch Selbstzwang, gehoben werden; aber dieser Selbstzwang soll ein sittlicher seyn; er kann folglich nur nach einem Princip der innern Freiheit, d. i.: durch die bloße Vorstellung des Pflichtgeset-

Digitized by Google

ges seiner Form nach, ausgeübt werden. Es soll also nicht eine Naturneigung die andere bezwingen, wie dies wohl geschehen könnte, wenn eine die andere im Zaume hält, z. B. wenn ein Schmarotzer zu Hause hungert, um bei dem gastfreien Freunde desto mehr fressen zu können; sondern der gesetzgebende Wille soll alle Naturtriebe beherrschen.

Pflicht ist die Nöthigung durch ein Vernunftgesetz: ethische Pflicht ist die Nöthigung durch eine bloß innere; Rechtspflicht, die Nöthigung durch eine auch als äußere mögliche Gesetzgebung. Beide also enthalten den Begriff eines Zwanges; jene, eines Selbst-, diese, eines fremden Zwanges. — Das moralische Vermögen, sich selbst zu zwingen, heißt Tugend; die aus einer solchen Gesinnung, aus der Maxime, dem Gesetze bloß aus Achtung gegen dasselbe zu genügen, entspringende Handlung heißt Tugendhandlung, (ethische That.) Hierbei kommt es nicht darauf an, was es für ein Gesetz sey ob ein ethisches oder juridisches, ob die Pflicht eine Rechtspflicht oder Tugendpflicht sey; sondern nur darauf, daß das Subjekt sich innerlich durch die bloße Idee des Gesetzes bestimmt habe.

Aber, was zu thun Tugend ist, (die Tugendhandlung,) ist darum noch nicht Tugendpflicht: denn in der Tugendhandlung sehe ich bloß auf das Formale der Maximen; auf die Art, wie sich ein Subjekt zur That bestimmt, ob durch die Idee des Gesetzes oder etwas

Digitized by Google

Anderes. Je mächtiger die Idee des Gesetzes durch sich selbst im Menschen wirkt, desto tugendhafter ist er. In der Tugendpflicht wird aber zugleich auf etwas Materiales, auf einen Zweck, gesehen, der zugleich Pflicht, d. i.: dessen Hervorbringung durch das Gesetz geboten ist.

Eine Tugendpflicht ist also eine solche, welche zugleich den Zweck, das Objekt oder die Materie der Willkühr, bestimmt, welche zugleich Pflicht ist. Tugendpflicht ist also die Verbindlichkeit zur Maxime derjenigen Zwecke, welche zugleich Pflicht sind. Die reine Vernunft aber kann a priori keine Zwecke gebieten, als nur sofern sie selbige zugleich als Pflicht ankündigt, und solche Pflicht heißt Tugendpflicht.

Alle Tugendpflichten sind nur weite Pflichten, weil sie bloß die Maxime der Zwecke, d. i.: die innere Gesinnung in Ansehung gewisser Zwecke vorschreiben, ohne zu bestimmen, wie viel man zur Bewirkung des Zwecks in jedem Vorfalle thun solle. Es heißt bloß: Jedermann solle es sich zur Regel machen, diesen und jenen Zweck zu befördern; wie er aber seinen Vorsatz ausführen könne, das bleibt seiner eignen innern Prüfung und seinem freien Selbstzwange überlassen.

Es giebt nur eine Tugend, aber es kann viele Tugendpflichten geben, (Una est honestas, at plura sunt honestatis officia;) denn die Tugend, als in der festen Gesinnung gegründete Uebereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, um der Pflicht willen, betrifft

bloß die Form der Willkühr, mithin das Formale der Maximen derselben: alle Form aber, als solche, oder alles Formale, als solches, ist nur Eins und Dasselbe; denn es ist ja eben die Einheit oder das Princip der Einheit des mannigfaltigen Materialen der Willkühr. Dagegen ist das Materiale, als solches, schon ein Mannigfaltiges, und es kann daher, weil es mancherlei Zwecke giebt, auch mancherlei Zwecke, die zugleich Pflichten sind, geben; solche aber heißen Tugendpflichten, mithin kann es mehrere Tugendpflichten geben. (S. No. II.)

Oberstes Princip der Tugendlehre.

„Handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben, für jedermann ein allgemeines Gesetz seyn kann."

Man kann diesen Satz, welcher das Princip der Tugendpflicht darstellt, erörtern und deduciren, aber nicht beweisen. Nicht beweisen, weil er als Grundsatz der Tugendlehre ein kategorischer Imperativ ist, mithin sich durch die reine Vernunft als die Quelle der Principien beurkundet. Ihn beweisen wollen, würde so viel heißen, als: ihn auf eine höhere Bedingung zurück führen wollen; das wäre aber eben so viel, als sagen: der Vernunftbefehl sey kein unbedingter. Man müßte also zeigen: wodurch die Vernunft in ihrer Gesetzgebung selbst noch bedingt wäre; auf welche Ungereimtheit sich wohl niemand einlassen wird.

Digitized by Google

Den Satz erörtern, heißt: den Ort seiner Geburt und die Elemente angeben, woraus er besteht. Der obige Grundsatz entspringt lediglich aus der Vernunft, denn nur diese ist die Quelle unbedingter Gesetze für den Willen. Seine Elemente sind aber folgende: 1. Es ist vor der Vernunft nicht genug, daß der Mensch weder sich selbst noch Andere als bloßes Mittel zu gebrauchen befugt ist, sondern er soll sich außerdem auch den Menschen zum Zwecke machen. 2. Wenn ein Mensch sich oder Andere nicht als bloße Sachen braucht, so genügt er der Rechtspflicht, allein dabei kann er gegen Andere überhaupt, und auch gegen sich selbst in so fern indifferent seyn, daß er nur seine sinnlichen Triebe befriedigt, sich übrigens aber um seine eigne Veredlung gar nicht bekümmert. 3. Der Mensch soll aber dem Menschen nicht fremd bleiben, (Nihil humani a me alienum esse puto;) er soll sich den Menschen zum Zwecke machen, mithin für dessen Absichten positiv thätig seyn. Er muß deßhalb unter allen möglichen Zwecken der Menschheit diejenigen hervor suchen, welche zu haben, allgemeines Gesetz seyn kann, denn dadurch unterwirft er alle Materie seiner Willkühr der Gesetzgebung der Vernunft, und setzt sich solche Zwecke, die zugleich Pflicht sind. 4. Ist es ihm der That nach auch nicht immer möglich, nur den Zweck der Menschheit, und zwar im höchstmöglichen Grade, zu befördern, so soll er doch immer die Maxime dazu haben, d. h.: seine innere Denkungsart soll doch immer darauf ge-

Digitized by Google

richtet seyn, und zwar bloß aus Achtung gegen das Gesetz der Pflicht, mithin mit Wegsehung von allem empirischen Interesse.

Alles dieses liegt unmittelbar in jenem Grundsatze und ist die Exposition des Begriffs von einer Tugendpflicht. Aber man kann doch noch fragen: wie ein solcher Grundsatz, der nicht allein eine Regel der Einschränkung für die Willkühr enthält, sondern ihr auch einen Zweck, als Materie, vorschreibt, aus reiner Vernunft möglich sey, da diese doch in sich selbst nicht materielle Zwecke aufzuweisen hat. Diese Möglichkeit zeigen, heißt: jenen Grundsatz deduciren. Die Deduktion ist folgende:

Die Vernunft ist ein Vermögen der Zwecke überhaupt; denn sie bestimmt, als praktische Vernunft, die Maximen zu Handlungen; Handlungen aber enthalten jederzeit einen Zweck, mithin bestimmt sie auch die Zwecke. Diese Zwecke, als Materie der Willkühr, nimmt sie zwar nicht aus sich, aber sie enthält doch in sich das Vermögen, zu bestimmen: ob eine Materie der Willkühr Zweck seyn solle oder nicht. Wie fängt sie es nun an, um, ob etwas Zweck seyn solle, zu bestimmen? Sie sagt: Was im Verhältnisse der Menschen zu sich selbst und zu Andern Zweck seyn kann, das ist Zweck vor der reinen praktischen Vernunft. Etwas kann im Verhältnisse der Menschen zu sich selbst und zu Andern Zweck seyn, heißt: die Maxime, sich dieses zum Zwecke zu machen, widerspricht sich nicht, wenn sie als allgemei-

Digitized by Google

nes Gesetz gedacht wird. Aber eben diejenige Maxime, welche, indem sie auf eine Materie gerichtet ist, sich doch durch ihre Form zum allgemeinen Gesetze qualificirt, ist eine solche, welche die Vernunft gebietet, denn die Form der allgemeinsten Gesetzlichkeit ist es eben, von welcher sie will: daß sie jede Maxime haben solle. Die Vernunft gebietet aber, eine solche Maxime zu haben, heißt: sie will: daß ihre Materie Objekt der Willkühr, Zweck, sey. Sie interessirt also zugleich für den Zweck, und es ist nicht möglich, gegen denselben indifferent zu seyn, (kein Interesse daran zu nehmen,) und doch Vernunft zu haben. Also: Alles, was dem Menschen auf eine allgemein-gesetzliche Art Zweck seyn kann, daß soll ihm Zweck seyn. Wollen wir also wissen, welches diejenigen Zwecke sind, welche sich zu setzen, Pflicht sey, so müssen wir überlegen: welche Zwecke zu haben, allgemeines Gesetz seyn kann. Diejenigen Zwecke, welche jedermann haben kann, ohne sich in seiner Maxime, wenn er sie als Gesetz denkt, zu widersprechen, soll er haben; denn gerade die Habilität der Maxime zum allgemeinen Gesetze ist es, welche die Vernunft verlangt und wofür sie interessirt. Ist es aber die Vernunft, welche gebietet, daß die allgemein-möglichen Zwecke auch allgemein wirkliche Zwecke seyn sollen, sie kündigt sie sie zugleich als Pflichten an, die, weil sie auf eine Materie gehen, Tugendpflichten genannt werden.

Es ist also möglich, daß die reine Vernunft einen Zweck aufgebe, weil sie nämlich will: daß das, was als-

gemeines Gesetz seyn kann, auch allgemeines Gesetz sey. Giebt es also Zwecke, welche zu haben, allgemeines Gesetz seyn kann, so macht die reine praktische Vernunft sie eben darum zur Pflicht.

Das oberste Princip des Rechts lautete: „Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkühr mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne.“ (S. Rechtsl., Einl., §. C.)

Hier sagt die Vernunft bloß die Bedingung aus, auf welche die Freiheit in ihrer Idee eingeschränkt sey und von Andern auch thätlich eingeschränkt werden dürfe. Das Gesetz findet Statt, es mag jemand einen Zweck haben oder eine äußere That verrichten, welche er wolle; selbst aber schreibt es keinen Zweck, als Materie der Willkühr, vor, so daß es sagte: Du sollst dieses oder jenes für dich oder Andere zur Wirklichkeit bringen. Auch wird in der Rechtslehre das Gesetz nicht als Triebfeder aufgestellt, sondern das Recht, als bloßes Recht, stützt sich auf die mit ihm innerlich verbundene Befugniß, den Uebertreter des Rechts mit Gewalt zu zwingen.

Dagegen dringt die Tugend darauf, daß das Gesetz selbst Triebfeder sey. Sie will: wir sollen die Pflicht um der Pflicht willen, aus bloßer Achtung gegen das Gesetz, erfüllen. Das Thun soll daher nicht bloß dem Gesetze

Digitized by Google

angemessen seyn, sondern das eigne und innere Wollen auch zur Pflicht zusammen stimmen. Man kann daher die Formel für die Tugendlehre überhaupt so fassen:

„Handle nach einer Maxime, durch welche du allgemein-gesetzgebend seyn kannst, ohne dir in deinem eignen Wollen zu widersprechen.“ (S. philosoph. Unters. über d. Recht, Th. I, S. 141.)

Denn will Einer sein eignes Wollen, der Form und Materie nach, als allgemein-gesetzgebend denken, ohne sich selbst zu widersprechen; so muß er nicht bloß denken, daß sich seine Maxime zum allgemeinen Gesetze qualificire, sondern er muß sie auch gerade darum zu seiner Maxime machen, weil sie sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualificirt. Denn machte er sie nicht gerade um ihrer Habilität zum allgemeinen Gesetze willen zu seiner Maxime, so handelte er äußerlich nach einer Regel, die er innerlich nicht als Regel wollte; er könnte sie also innerlich auch nicht als allgemeines Gesetz des Wollens denken, ohne sich in seinem eignen Wollen zu widersprechen.

Wie also das Recht die einschränkende Bedingung für das äußere Thun giebt: so giebt die Tugend das Gesetz für das eigne, (innere,) Wollen. Das Recht will den Widerstreit der äußern Freiheit mit der Idee ihrer Möglichkeit verhüten; die Tugend will die Zusammenstimmung der innern Freiheit mit sich selbst, folglich des eignen, seine Maxime als allgemeines Gesetz denkenden, Wollens mit sich selbst bewirken. Denn ich kann mir kein

allgemeines Gesetz als Gesetz meines eignen Willens denken, ohne zugleich innerlich angetrieben zu werden, mir das Gesetz um seiner Form willen zur Maxime zu machen.

Sehe ich aber auf die Materie, welche von der Vernunft zum Zwecke gemacht wird, so heißt die Pflicht, welche einen Zweck vorschreibt, Tugendpflicht und die Formel für die Tugendpflichten-Lehre, (Doctrina officiorum virtutis,) wird seyn:

„Handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben, für jedermann allgemeines Gesetz seyn kann."

Man soll sich zur Maxime machen, solche Zwecke zu bewirken, deren Bewirkung als allgemeines Gesetz gedacht werden kann. — Was sind das für Zwecke? Gerade diejenigen, von welchen man wollen kann, daß sie jedermann habe, und indem sie jedermann hat und bewirkt, doch die Wirkung jedermanns mit der Wirkung eines jeden Andern zusammen stimmt. Hier ist gerade auch wiederum die Möglichkeit, daß etwas allgemeiner Zweck seyn könne, der Grund, warum es allgemeiner Zweck seyn solle. Indem ich mir einen Zweck setze, den zu haben, allgemeines Gesetz seyn kann, will ich auch, daß ihn jeder habe, und zwar nicht seiner Materie wegen, sondern des Gesetzes wegen, das die Materie zum Zwecke macht.

Diese letztere Formel, (der Tugendpflicht,) steht unter der erstern, (der Tugend überhaupt.) Diese giebt die formale Bedingung der Uebereinstimmung des eignen Wollens mit sich selbst. Die Maxime soll die Form des allgemei-

nen Gesetzes haben, und diese Form soll die Triebfeder seyn, daß man die Maxime habe. Jene thut noch einen Zweck hinzu. Die Maxime soll den Zweck wollen, und der Grund, warum sie ihn will, soll seyn: weil ihn zu haben, allgemeines Gesetz seyn kann. Die erste Formel gebietet die Tugend überhaupt, die andere die Tugendpflicht.

X.

Das oberste Princip der Rechtslehre war analytisch; das der Tugendlehre ist synthetisch.

Ein Princip ist analytisch, wenn ich den Satz, welcher es aussagt, aus dem zum Grunde liegenden Begriffe durch bloße Auflösung, (Analysis, Zergliederung, Verdeutlichung,) desselben heraus bringen kann. Ich will hier nur aussagen, was ich mir durch den Begriff denke, zerlege ihn daher in seine wesentlichen Urstücke, (Constitutiva,) oder Folgestücke (Consecutiva.) Der Satz hat als Urtheil sein Subjekt und Prädikat, dieses letztere wird durch Aufklärung des Begriffs, (vom Subjekte, Subjekt-Begriffe,) gefunden, entweder als ein zu seiner innern Möglichkeit Gehöriges oder als ein von ihm Abtrennliches. Jenes heißt ein wesentliches, dieses ein außerordentliches Prädikat. Die wesentlichen sind entweder Bestandtheile, (Urstücke,) des Begriffs, oder Folgetheile desselben. Jene werden unmittelbar als nothwendige Bestandtheile des Subjekt-Begriffs erkannt; diese wer-

Digitized by Google

den aus dem im Begriffe enthaltenen Prädikate abgeleitet, mithin als darin zureichend gegründete Folgen aus demselben aufgestellt.

Ein synthetisches Princip ist ein Satz, welcher zur Verbindung des Prädikats zum Subjekte nicht durch bloße Analysis gelangt, sondern noch eines andern Grundes bedarf, um von einem Dinge zu sagen, daß ihm ein gewisses Prädikat zukomme. Es ist klar, daß dieser Grund in nichts anderm bestehen könne, als in einer Synthesis selbst, d. i.: in einer ursprünglichen Handlung des Gemüths, wodurch die Einheit, (Verbindung des Mannigfaltigen, des a zu B,) zu Stande gebracht wird. Alle Analysis setzt schon eine Synthesis voraus, und ohne vorauf gehende und schon vollbrachte Synthesis ist keine Analysis möglich. Die Analysis besteht im Suchen und Finden desjenigen, was schon im Begriffe gedacht, (obgleich nur noch dunkel vorgestellt,) wird: da muß denn das, was man findet, mit dem Begriffe einerlei seyn oder in ihm vorgestellt werden; wo nicht, so hat man nicht gefunden, was im Begriffe gedacht ist. Man hat also nicht ihn entwickelt, sondern etwas zu ihm gedacht, was von ihm verschieden ist; und da alle logische Verschiedenheit in der Verneinung besteht, so hat man zu ihm etwas, was ihn verneint, gedacht, d. h.: man hat sich im Denken selbst widersprochen. Die Synthesis besteht in der Erzeugung eines Begriffs oder einer Erkenntniß selbst, und zwar ihrem Inhalte nach. Sie ist die

Handlung des Hinzuthuns des Einen zum Andern, d. i.: der Verbindung des Mannigfaltigen derjenigen Handlung, durch welche dem Mannigfaltigen synthetische Einheit, Verknüpfung in und zu einem Bewußtseyn, gegeben wird.

Der bloße Verstand ist, an sich und isolirt betrachtet, nur das Vermögen der Synthesis und der synthetischen Einheit; soll er sein Vermögen werkthätig machen, so muß ihm anderweitig etwas gegeben werden, auf welches er seine Funktion in's Spiel setzen kann. Dieses Etwas bietet ihm nun die Sinnlichkeit dar, welches entweder etwas Materiales und Empirisches, (Empfindbares,) oder etwas Formales und Reines, (Rein-Anschauliches,) ist. Dieses setzt nun der Verstand zusammen, und bringt es als ein Zusammen-gesetztes zur Einheit der Apperception, welches denn die synthetische Einheit des Mannigfaltigen ist.

Auf solche Art ist begreiflich, wie synthetische Sätze entspringen können; denn diese Sätze sagen eigentlich nichts anderes aus, als die ursprünglich ausgeübte Synthesis in Ansehung des Mannigfaltigen.

Wir wollen dieses auf unsern Fall anwenden. Der Begriff, welcher aller praktischen Philosophie zum Grunde liegt, ist der der Freiheit. Freiheit ist aber das Vermögen der unbedingten Selbstbestimmung durch eigne Vernunftgesetzgebung. Betrachten wir die Freiheit in ihrem äußern Verhältnisse, freie Wesen gegen freie Wesen, und fragen: Wie ist in ihren Verhältnissen äußere

Freiheit möglich? so ist die Antwort: Nur dadurch, daß sie einander wechselseitig auf die Bedingung einschränken, nichts zu thun, was, wenn sie es alle thäten, die Freiheit aller aufheben würde. Dies folgt unmittelbar aus dem Begriffe der Freiheit; denn wer Freiheit will, muß sich dem unterwerfen, wodurch Freiheit allein möglich ist, sonst will er Freiheit und will sie auch nicht. — Fragen wir ferner: ob mit der bloßen Möglichkeit, frei zu seyn, auch die Möglichkeit des äußern Zwanges gegeben ist; so ist die Antwort: Ja: denn wer die Freiheit will, will auch die Bedingung, unter welcher sie allein möglich ist; will folglich auch das einzige Mittel, wodurch der Behinderung der Freiheit, (dem, wodurch sie unmöglich würde,) widerstanden werden kann, d. h.: er will den äußern Zwang. Dies Alles folgt aus dem bloßen Begriffe der Freiheit und gehört zur innern Möglichkeit derselben; denn nimmt man das Gegentheil, so vergeht Einem der Begriff von der Freiheit und ihrer Möglichkeit ganz und gar.

Um also zu sagen: das Recht enthalte die Befugniß zum äußern Zwange; darf ich bloß auf den Begriff der Freiheit sehen, und fragen: ob sie, ohne einen solchen Zwang zu statuiren, auch nur möglich wäre. Und da sehe ich Folgendes: Statuirt die Freiheit einen solchen Zwang nicht, so statuirt sie etwas als möglich, wodurch es ihr unmöglich ist, eine äußere Freiheit zu seyn; sie statuirt nämlich ihre Behinderung. Sta-

tuirt sie diese, so statuirt sie ihre eigne Aufhebung, d. h.: sie statuirt etwas, was dem Begriffe ihrer Möglichkeit entgegen ist. Soll also äußere Freiheit seyn, so muß äußerer Zwang möglich seyn; dies folgt analytisch.

Was ergiebt sich aber hieraus nicht? Nicht, welches das Objekt der Willkühr, der Zweck des frei handelnden Wesens seyn solle. Es heißt bloß: Du magst begehren und thun, was du willst, wenn du nur dem Rechte, d. i.: der Möglichkeit, frei zu seyn, nicht entgegen handelst.

Giebt es nun ein praktisches Princip, welches uns nicht bloß einer formalen Einschränkung unterwirft, wie das Recht, sondern auch eine Materie der Willkühr vorschreibt; so ist klar, daß wir diese Materie, welche Zweck seyn soll, nicht durch Analysis des Freiheitsbegriffs, durch Zergliederung dessen, was das Wesen, die innere Möglichkeit des Begriffs von der Freiheit ausmacht, heraus bringen.

Es gehört also zu einem solchen Satze etwas ganz anderes, als Analysis, nämlich Synthesis, d. i.: ein ursprüngliches Verfahren der Vernunft, wodurch sie eine Materie unter ihr Gesetz nimmt, und sagt: daß, sie zu wollen, sie sich zum Zwecke zu machen, Pflicht sey. Die Verbindung eines Zwecks mit der Pflicht, als ursprünglicher Vernunft-Actus, geht voraus, und macht nun alle fernere Analysis dieses Verbundenen erst möglich. Daß aber die Vernunft einen solchen Actus ausübe, läßt

ſich gar wohl darſtellen. Denn als praktiſche Vernunft beſtimmt ſie die Maximen der Handlungen: nun iſt aber keine Maxime ohne Materie, keine Handlung ohne Zweck; beſtimmt ſie alſo die Maxime der Handlungen, ſo muß ſie auch Materie und Zwecke beſtimmen. Sie beſtimmt die Materie und den Zweck, heißt aber: ſie ſagt: daß, dieſe Materie der Willkühr, dieſen Zweck zu haben, allgemeines Geſetz ſeyn könne. Nun will aber die Vernunft nur das, was zu wollen, allgemeines Geſetz ſeyn kann; mithin will ſie auch jene Materie oder jenen Zweck. Was ſie will, iſt Geſetz, und gegen den, welcher der Abweichung von ihr fähig iſt, Gebot. Mithin, was nach ihr Zweck ſeyn kann, das iſt auch vor ihr Zweck. Sie aber kann nichts als Zweck gebieten, ohne ſolchen zugleich als Pflicht anzukündigen. Hieraus ergiebt ſich alſo, wie es möglich ſey, daß die Vernunft zur Pflicht, (zur formalen Geſetzgebung,) einen Zweck verbinde; dieſer Actus iſt aber Syntheſis, mithin der Satz, welcher ihn ausſagt, ein ſyntheſiſcher. Denn ich kann aus dem bloßen Begriffe der Freiheit nicht entwickeln, daß ſie einen Zweck ſetze, ſondern ich muß auf ihren Actus der Setzung ſelbſt Acht haben. Nur, daß und wie ein ſolcher Actus möglich ſey, läßt ſich erörtern und deduciren.

Noch iſt zu bemerken, daß es hier die reine praktiſche Vernunft iſt, welche die Syntheſis des Zwecks mit der Pflicht verrichtet, und ſie thut dieſes dadurch, daß ſie uns gebietet, in der Maxime der Zwecke von allen ſinnli-

Digitized by Google

chen Bedingungen wegzusehen. Das sey dein Zweck, sagt sie, welchen zu haben, allgemeines Gesetz seyn kann. Diese Maxime also, sich zum Zwecke zu setzen, was zum Zwecke zu haben, allgemeines Gesetz seyn kann, sey deine Maxime zu aller Zeit und an allen Orten, d. i.: ohne Restriction auf sinnliche Bedingungen.

Die Vernunft verbindet also einen Zweck mit der Pflicht, und die Qualität, welche eine Maxime in Ansehung ihrer Materie haben müsse, um sie sich zum Zwecke zu setzen, ist diese; daß, sie zum Objekte der Willkühr zu haben, allgemeines Gesetz seyn könne.

Indem nun die Vernunft sagt; daß wir uns das zum Zwecke setzen sollen, was zum Zwecke zu haben, allgemeines Gesetz seyn kann, giebt sie uns das Princip der Beurtheilung und der Bestimmung des allgemeinen und positiven Zwecks der Menschheit, wie auch der Prüfung, was wir in jedem besondern Falle zum Behufe des materialen Vernunftzwecks zu thun und zu lassen haben. Denn es heißt: Thue das, was du wollen kannst, daß es sich jedermann zum Zwecke seiner Handlungen setze.

Daß ein solcher Satz synthetisch sey, d. i.: daß in ihm eine ursprüngliche Verknüpfung eines Zwecks mit dem Pflichtbegriffe ausgesagt, mithin über den Begriff der Freiheit hinaus noch zu ihr eine Materie, als Objekt

ihrer Kausalität, hinzu gethan werde, ist klar. Die Deduktion dieses Satzes beruht darauf, daß man zeigt: wie eine solche Erweiterung über den Begriff der Freiheit hinaus möglich sey; welches hier, wie überhaupt im Praktischen, dadurch geschieht, daß die Vernunft gebietet, in der Formirung der Maximen von aller sinnlichen Bedingung zu abstrahiren, und, wenn man ausmitteln will: was positiver Zweck sey, bloß auf die Qualifikation des Zwecks zum allgemein-gesetzlichen Zwecke zu sehen. Das Wegsehen von den empirischen Einschränkungen, (nicht das Aufheben derselben,) in der Bildung der Maximen, mithin auch der Maximen der Zwecke, (d. i.: der Materie, die sie bewirken will,) ist im Praktischen eine wahre Erweiterung; denn es wird dadurch bestimmt, was stets und überall, d. i.: unabhängig von besondern Orts- und Zeitverhältnissen, Zweck der Willkühr seyn solle.

Doch ist es nur die Maxime, welche hier geboten wird, indem das Wie viel dem eignen Ermessen der Willkühr in jedem besondern Falle überlassen bleibt.

Aber wenn es dem eignen Ermessen der Willkühr überlassen bleibt, was und wie viel sie in jedem besondern Falle thun könne und wolle; so bleibt ja die Zweckbestimmung von empirischen Bedingungen abhängig, also das, was wir oben eben verneint haben. Man muß

bemerken: Die Regel, sich einen Zweck zu setzen, die Bestimmung desselben, daß er ein solcher seyn solle, welchen zu haben, allgemeines Gesetz seyn könne, mithin die Maxime, gilt unabhängig von allen empirischen Bedingungen; aber die Ausübung dieser Regel kann freilich nicht anders als irgend wo und irgend wann und unter empirischen Verhältnissen Statt finden. Indem also von der Vernunft a priori bestimmt ist: was sich jeder zum Zwecke machen solle, welche Maxime der Zwecke ihm immer lebhaft beiwohnen solle; so ist doch das Subjekt in der Befolgung seiner Maxime, indem es äußerlich das bewirkt, wozu es innerlich den Vorsatz und die Regel hat, an die Bedingungen seiner Sinnlichkeit gebunden. Die Schranken der Ausübung heben also nicht die Unbeschränktheit der Gesetzgebung der Vernunft und der ihr angemessenen Maximen auf. — Auch, obgleich das Besondere in jedem Falle dem eignen Ermessen des Subjekts überlassen bleibt, hebt dies nicht den unbedingten Vernunftbefehl auf; denn die Vernunft gebietet unbedingt den Zweck und die Maxime des Zwecks, (die Maxime, sich diesen Zweck zum Zwecke zu machen;) indem sie es nun dem eignen Ermessen des Subjekts überläßt, das Wie viel in jedem besondern Falle zu bestimmen, stellt sie es doch nicht in's bloße Belieben, sondern giebt der Wahl die Regel des Wählens, so daß das Subjekt für alle Fälle ein Princip des Entschlusses und des Thuns wie auch des Wie viel oder Wie wenig hat.

Digitized by Google

Gehen wir vom Begriffe der Freiheit aus, so ist der oberste Grundsatz der Rechtslehre analytisch, der oberste Grundsatz der Tugendlehre aber synthetisch; denn man kann vom bloßen Begriffe der Freiheit nicht auf den Zweck derselben kommen, sondern die Vernunft muß diesen *setzen* und ihn zum Pflichtbegriffe *verbinden*, und der Willkühr, deren gesetzliche Form schon bestimmt ist, auch eine gesetzliche Materie bestimmen.

Die Erweiterung besteht hier im *Zwecke*, den die Vernunft aufstellt, von welchem die Rechtslehre gänzlich abstrahirt.

Ueber den Werth und die Werthschätzung der Tugend.

Der Rechts-Imperativ und die aus ihm ergehende Rechtspflicht beruhen auf folgenden Elementen: 1. dem *Gesetze*; 2. dem *Vermögen*, das Gesetz zu erfüllen; 3. dem *Willen*, welcher die Maximen bestimmt. — Im Tugendgebote und in der aus ihm ergehenden Tugendpflicht kommt noch außer dem Begriffe eines Selbstzwanges der Begriff von einem *Zwecke* hinzu, welchen wir nicht durch Naturtrieb haben, sondern haben sollen, welcher folglich von der reinen Vernunft geboten wird. Der höchste und unbedingte Zweck der Vernunft, der folglich zugleich Pflicht ist, ist: daß *die Tugend ihr eigner Zweck, und bei dem Verdienste, das sie um den Menschen hat, ihr eigner Lohn sey*.

Wenn wir sagen: die Tugend sey ihr eigner Zweck und ihr eigner Lohn; so legen wir ihr dadurch den höchsten Werth bei, welches jedoch nur subjektiv, d. i.: aus dem uns möglichen Standpunkte der Beurtheilung, zu verstehen ist. Wir nämlich können den Grad der Stärke nur nach der Größe der Hindernisse schätzen, die da überwunden werden müssen. Die Hindernisse der Tugend in uns sind unsre Neigungen; je stärker diese sind und je sicherer sie doch überwunden werden, desto größer ist die Tugend, als moralische Stärke. Für uns ist also das Maaß zur Gradesbestimmung der Tugend die Größe der zu überwindenden Hindernisse, (der Neigungen in uns.)

Es ist daher für uns auch ganz richtig geurtheilt, daß die Tugend für sich selbst Zweck sey und den höchsten Werth habe, denn der Werth alles empirischen Nutzens und aller empirischen Zwecke verschwindet vor ihr; aber darum dürfen wir die Tugend doch nicht selbst über die Heiligkeit setzen, so daß diese durch jene gleichsam verdunkelt würde, (nach dem Dichterspruche Hallers:

„Der Mensch mit seinen Mängeln
„Ist besser als das Heer von willenlosen Engeln.“)

Denn dies würde so viel seyn, als: die subjektiven, (nur Menschen nothwendigen,) Bedingungen der Schätzung der sittlichen Größe für die objektiven, (für alle moralische Wesen überhaupt, mithin auch für das ursprüng-

Digitized by Google

lich-heilige Wesen gültigen,) Bedingungen der Schätzung ausgeben wollen.

Kann man wohl sagen: der Mensch sey zur Tugend verbunden? Allerdings; es heißt aber dies so viel: Die Tugend kann als Vermögen, aber auch als Stärke erwogen werden. Als Vermögen, (Facultas,) alle sinnliche, ihr entgegen wirkende Antriebe zu überwinden, muß sie, eben weil der Mensch frei ist, schlechthin vorausgesetzt werden. Jedermann muß dieses Vermögen haben, und wer es nicht hat, kann es auch nicht erwerben. Aber eben dieses Vermögen, als Stärke, (Robur,) kann erworben werden, denn der Mensch gewinnt desto mehr an Stärke, je mehr er sein Vermögen dazu kultivirt. Nur in wie fern die Tugend Wirkung eigner That seyn kann, also nicht als Vermögen, sondern als moralische Stärke, kann der Mensch zu ihr verbunden seyn.

Die moralische Stärke wird aber dadurch erworben, daß man die Vorstellung des Gesetzes, als sittliche Triebfeder, immer mehr hervor hebt, so wohl durch Betrachtung, (contemplatione,) der Würde des reinen Vernunftgesetzes in uns, als auch zugleich durch Uebung, (exercitio,) indem man auf jeden vorkommenden Fall das Gesetz entscheiden läßt und sich der Entscheidung desselben aus bloßer Achtung gegen dasselbe unterwirft.

Digitized by Google

XI.

Schema der Tugendpflichten.

Tugendpflichten sind solche, die einen Zweck aufstellen, der zugleich Pflicht ist, und sich dadurch von allen bloß das Förmliche der Willkühr betreffenden Pflichten unterscheiden. Wir haben also bey der Tugendpflicht auf folgende Momente zu sehen.

1. Das Materiale und Formale derselben. a. Das Materiale derselben ist eigner Zweck, (eigne Vollkommenheit,) und fremder Zweck, (Glückseligkeit Anderer,) deren Beförderung mir zugleich Pflicht ist. b. Das Formale derselben besteht in der Art, wie das Subjekt zur Beförderung des Zwecks bestimmt wird; also in dem, was Bestimmungsgrund oder Triebfeder für die Willkühr ist. In der Vorstellung des Subjekts kann dieses seyn entweder das Gesetz oder der Zweck. a. Es kann jemand z. B. seine Vollkommenheit suchen, sich selbst bilden, weil die daraus entspringende Geschicklichkeit, (Kenntniß und Kunst,) ihm behagt; oder Andere beglücken, weil er durch Mitgefühl selbst ein Behagen an ihrem Glücke findet. Hier ist es der Zweck, die Materie der Willkühr, deren Vorstellung zugleich Triebfeder ist. Die Handlung eines Solchen hat Legalität, denn sie stimmt zum Gesetze. b. Es kann aber auch jemand sich selbst bilden oder Andere beglücken, so daß er dabei von allen behaglichen oder unbehaglichen Folgen wegsieht und bloß das Gesetz, welches ihm das zu thun

gebietet, vor Augen hat. Hier ist die Vorstellung des Gesetzes zugleich Triebfeder, und die Handlung eines Solchen hat nicht allein Legalität, sondern auch Moralität, denn sie stimmt nicht bloß zum Gesetze, sondern hat auch ihren obersten und einzigen Bewegungsgrund in der Vorstellung desselben.

Legalität und Moralität beruhen also lediglich auf dem Verhältnisse des Gesetzes zur freien Willensbestimmung. Ist das Gesetz durch seine Vorstellung selbst Triebfeder und das Subjekt bestimmt sich zur Pflichterfüllung aus reiner Achtung gegen das Gesetz; so handelt es sittlich-gut: ist aber das Gesetz nicht selbst Triebfeder, und das Subjekt bestimmt sich zwar dem Gesetze gemäß, aber doch aus einem andern Bewegungsgrunde, z. B. durch Gefühl oder durch einen im Prospekte gesehenen Vortheil; so handelt es nur gesetzmäßig, (nämlich dem Gesetze der Tugendpflicht angemessen, denn nur von dieser Art Pflichten ist hier die Rede.)

2. Die Tugendpflichten sind entweder innere oder äußere. Jene sind Pflichten gegen sich selbst, als ein Subjekt der Menschheit; diese sind Pflichten gegen Andere, als Subjekte der Menschheit.

3. Beide, so wohl innere als äußere, Pflichten sind entweder vollkommene, (unbedingte,) oder unvollkommene, (bedingte,) Pflichten. — Die Tugendpflichten aber sind nur unvollkommene Pflichten, (S. No. VII;) denn sie verstatten der Willkühr einen

Spielraum, weil sie nur die Maxime vorschreiben, nicht aber das Wie und Wie viel der That in jedem besondern Vorfalle des Lebens bestimmt angeben. Es ist nämlich die unvollkommene Pflicht eine solche, deren Maxime durch eine andere Maxime eingeschränkt werden, wo folglich ein Fall der Nichtanwendung der Maxime gedacht werden kann. Ob und wo der Fall der Anwendung der Pflicht-Maxime oder der Einschränkung derselben durch eine andere, (auf einem stärkern Verpflichtungsgrunde beruhende,) Maxime vorhanden sey; das muß das Subjekt jedes Mahl selbst erst überlegen, wie auch, wie und wie viel es zur Beförderung des vorgeschriebenen Zwecks thun oder nicht thun solle. Die Sphäre aber, innerhalb welcher die eigne Willkühr noch die Entscheidung behält, heißt eben der Spielraum; wobei nur zu bemerken ist, daß, obwohl ein Fall der Nichtanwendung der Maxime eintreten, mithin die Handlung zum Behufe des Zwecks derselben nicht erfolgen kann, doch die Maxime selbst nicht aufgegeben werden darf. Wenn ich also auch Einem in diesem oder jenem Falle meine Wohlthat mit gutem Gewissen verweigern darf, so darf ich doch die Maxime, wohlzuthun, überhaupt nicht aufgeben. Wenn ich sage: etwas sey eine Tugendpflicht, so habe ich außer dem Gesetze, dem Vermögen, es zu erfüllen, und dem die Maxime bestimmenden Willen noch eine Materie der Willkühr, als einen Zweck oder Objekt, das hervor gebracht werden soll, im Sinne. Will ich wissen,

ob die Pflicht, diesen Zweck zu bewirken, eine vollkommene oder unvollkommene sey, so muß ich fragen: ob das Objekt, wie es durch's Gesetz bestimmt ist, seinem ganzen Umfange nach, mithin in der Allheit, wie es der Vorstellung oder Idee von ihm entspricht, ein hervorbringliches Objekt der Willkühr sey oder nicht. Ist dies Letztere, so kann der Zweck seiner Totalität nach, mithin als ein durchgängig seiner Quantität und Qualität nach bestimmtes Objekt nicht zur vollkommenen Pflicht gemacht, d. h.: die ihn bewirkende That nicht als unbedingte Pflicht aufgegeben werden, denn niemand kann über sein Vermögen verpflichtet werden. Nun sind aber eigne Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit nur Ideen, mithin als solche keine ihrer Allheit nach hervorbringliche Objekte; es kann also eine sie hervor bringende That nicht unmittelbar und unbedingt geboten werden. Wohl aber kann das Gesetz gegeben werden, zur Hervorbringung der gedachten Objekte so viel zu thun, als man kann. Dann wird aber nur die Maxime geboten, die That aber in Gemäßheit derselben dem fernern und eignen Ermessen anheim gestellt. — Da nun die Tugendpflichten auf eine Materie gehen, deren Realisirung in's Unendliche geht, von welcher also jede That nur einen Theil erreichen kann, dabei aber noch von Umständen abhängig ist; so können sie nur unvollkommene, bloß die Maxime und eine sich ihr auf's möglichste nähernde Handlungsweise gebietende, Pflichten seyn.

Hierbei ist nun wohl zu bemerken, daß, die Maxime zu haben, unbedingte Pflicht ist, z. B. die Maxime zu haben, seine Pflicht aus Pflicht zu thun: denn erstlich kann ein jeder diese Maxime zur seinigen machen; und zweitens sie nicht zur seinigen machen, heißt so viel, als: dem Gesetze selbst alle bewegende Kraft absprechen; welches mit der Aufhebung der Moralität einerlei ist. Dagegen ist das Thun nach dieser Maxime bedingte Pflicht, denn dieses Thun besteht in dem Bestreben, bei jeder pflichtmäßigen That den Grund der Verpflichtung nicht in sinnlichen Antrieben, sondern allein im Gesetze zu suchen. In wie weit dieses Bestreben bei irgend einer eintretenden That gelingt, ob die That gänzlich aus dem Gesetze oder nur zum Theil ergehe, mithin auch andere Motive auf sie Einfluß gehabt haben; das ist schwer zu entscheiden, mag auch unentschieden bleiben, wenn sich das Subjekt nur bewußt ist, sich gemäß seiner Maxime, die zu haben unbedingte Pflicht ist, möglichst befleißigt zu haben, mithin in Ansehung seiner That, deren Grad des Gelingens von Umständen abhängt, mithin nur bedingte, (auf die Thunlichkeit Rücksicht nehmende,) Pflicht ist, sein Gewissen beruhigen kann.

Es giebt also so wohl innere als äußere vollkommene Pflichten, d. h.: solche, wovon gar keine Ausnahmen gestattet werden: welches darum bemerkt werden muß, weil einige Moralisten die Pflichten gegen sich selbst sämmtlich für unvollkommene Pflichten gehalten wissen wollen:

Digitized by Google

Aber der Mensch hat auch allerdings Pflichten gegen sich selbst, deren Verpflichtungsgrund durch nichts überwogen werden kann. Dahin gehören alle Pflichten, welche bloß das Förmliche seiner Willkühr betreffen, wenn er z. B. eine Maxime aufnimmt, die, als allgemeines Gesetz gedacht, sich selbst oder das Ansehen der Vernunftgesetzgebung, als einer durch ihre Idee machthabenden Gesetzgebung, zerstört.

XII.

Aesthetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt.

Zur Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe gehören diejenigen sittlichen Anlagen oder moralischen Beschaffenheiten, welche als bloß subjektive Bedingungen, um auch des Begriffs von Pflicht nur empfänglich zu seyn, nicht aber als objektive, (für alle sittliche Wesen, bloß als solche, nothwendige, die Freiheit und Freiheitsgesetze an sich betreffende,) Bedingungen der Moralität zum Grunde liegen. Sie sind, als subjektive Bedingungen, insgesammt ästhetisch, vorher gehende, aber natürliche, (nicht durch übernatürliche Einwirkung empfangene,) Gemüthsanlagen, (Praedispositio,) durch Pflichtbegriffe afficirt zu werden. Es beruht also auf ihnen nicht die Möglichkeit, ein freies Wesen überhaupt zu seyn, sich selbst Gesetze zu geben und autonomisch

zu handeln, sondern nur die Möglichkeit, daß die Begriffe von Freiheit, von sittlicher Gesetzgebung und Verpflichtung Reitz und Einfluß auf das Gemüth haben.

Zu diesen Voranlagen der Moralität gehören: das moralische Gefühl, das Gewissen, die Liebe des Nächsten und die Achtung gegen sich selbst, (Selbstschätzung.)

Jeder Mensch hat diese Anlagen; und wenn er sie nicht hätte, so könnte es auch keine Pflicht geben, sich in ihren Besitz zu setzen, weil sie die subjektiven Bedingungen alles Pflichtbegriffs selbst sind. Ein Wesen aber verpflichten, dem es subjektiv-unmöglich ist, verpflichtet werden zu können, (welches des Begriffs von Pflicht und der Anreitzung durch denselben unfähig ist,) oder ein Subjekt verpflichten, sich in den Zustand der Möglichkeit, verpflichtet werden zu können, zu versetzen, ist ungereimt. — Es kann also keine Pflicht geben, diese Gemüthsanlagen zu haben, wohl aber ist jeder, der sie hat, kraft derselben der Verpflichtung empfänglich.

Das Bewußtseyn dieser sittlichen Anlagen ist nicht empirischen Ursprungs: d. h.: dasjenige, welches bewirkt, daß wir uns dieser sittlichen Beschaffenheiten bewußt werden, ist nicht etwas Subjektives, auf dem bloßen Gefühle Beruhendes, sondern es ist etwas allein in der reinen Vernunft Gewurzeltes und durch sie allein und ursprünglich Vorgestelltes; nämlich das sittliche Gesetz, wodurch sich die reine praktische Vernunft selbst

ankündigt. Die Vorstellung dieses Gesetzes wirkt auf das Gefühl, (als das Vermögen der Empfänglichkeit des Gemüths,) und bringt dadurch jene sittlichen Anlagen zum Bewußtseyn. — Das Subjektive, (die Gemüthsanlagen und die durch sie möglichen Modifikationen des Gefühls,) würde nie zum Bewußtseyn kommen, wenn nicht etwas Objektives, (die Vorstellung des Gesetzes der reinen praktischen Vernunft,) auf das Gemüth einflösse.

A.

Das moralische Gefühl.

Es ist die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust, bloß aus dem Bewußtseyn der Uebereinstimmung oder des Widerstreits unsrer Handlung mit dem Pflichtgesetze.

Alle Bestimmung der Willkühr geht von der Vorstellung der möglichen Handlung, durch einen subjektiven Grund des Begehrens, zur That. Das den Uebergang von der Vorstellung, (der Vernunft,) zur That Vermittelnde ist also das Gefühl der Lust und Unlust, durch welches es dem Subjekte möglich ist, an der That oder ihrer Wirkung ein Interesse zu nehmen. — Der ästhetische Zustand, d. i.: der Zustand der Anreitzung des innern Sinnes, ist nun entweder empirischen oder rationalen Ursprungs, je nachdem ein auf dem bloßen Gefühle beruhender Anreitz oder eine Vernunftvorstellung das Gefühl der Lust hervor bringt. Dieses doppelten möglichen Ursprungs der Anreitzung wegen heißt das Gefühl entweder ein pa-

thologisches, bloß auf Sinnlichkeit beruhendes, oder moralisches, auf Vernunftvorstellung beruhendes. Das pathologische Gefühl geht vor der Vorstellung des Gesetzes vorher, entspringt aus dem Gefühle selbst und lediglich; das moralische Gefühl folgt nur auf die Vorstellung des Gesetzes, ist also eine durch die Vernunft bewirkte Modifikation des Gefühls.

Das moralische Gefühl, d. i.: die subjektiv nothwendige Bedingung, sich der Nöthigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewußt zu werden, hat ein jeder Mensch ursprünglich in sich; es kann also keine Pflicht geben, es zu haben oder zu erwerben, denn das wäre eine Pflicht vor aller Möglichkeit der Pflicht, mithin etwas Widersinniges: wohl aber kann es eine Pflicht geben, jenes Gefühl, wenn man es hat, zu kultiviren und es, selbst durch die Bewunderung seines unerforschlichen Ursprungs, zu verstärken. Es wird aber dadurch am meisten kultivirt, daß man zeigt, wie es, abgesondert von allem pathologischen Reitze, gerade durch die bloße Vernunftvorstellung, mithin durch die Vorstellung des Gesetzes in seiner ganzen Reinigkeit, am stärksten erregt wird. Je reiner das moralische Gefühl ist, — und es ist rein, wenn die in ihm liegende Modifikation und Lust lediglich durch Vorstellung des Gesetzes gewirkt sind, — desto mehr verstärkt es sich auch selbst; denn durch Wegnehmung von sinnlicher Neigung und empirischem Interesse gewinnt das Gesetz an Macht und Interesse.

Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch, weil kein Mensch ganz ohne Verstand und Vernunft ist. (In Unmündigen oder Gestörten ist die Menschheit verschlossen, aber doch die Möglichkeit der Entwickelung derselben, mithin auch die Empfänglichkeit der Empfindung aus Vernunftvorstellungen, zu statuiren.) Ohne alles moralische Gefühl, d. i.: ohne die Möglichkeit, daß Vernunftvorstellung das Gefühl modificiren und Interesse für sich erwecken könnte, wäre der Mensch sittlich todt; und wenn die sittliche Lebenskraft, (die Vorstellung des Freiheitsgesetzes,) keinen Reitz mehr auf das Gefühl bewirken könnte, so würde sich die Menschheit, gleichsam nach chemischen Gesetzen, in die bloße Thierheit auflösen.

Das moralische Gefühl ist kein besonderer Sinn, d. i.: ein theoretisches, auf einen Gegenstand bezogenes Wahrnehmungsvermögen, gleichsam ein Vermögen der Empfänglichkeit desjenigen, was recht oder unrecht, gut oder böse ist. Wir haben hier für das Gute und Böse eben so wenig einen besondern Sinn, als für die Wahrheit. Vielmehr ist das moralische Gefühl, wie alles Gefühl der Lust und Unlust, etwas bloß Subjektives, das an sich keine Erkenntniß abgiebt, mithin auch nicht mitgetheilt werden kann; jeder muß und kann es nur aus seinem eignen Gefühle, als eine Modifikation desselben, vernehmen.

Das moralische Gefühl ist mögliche Modifikation des Gefühls überhaupt und bedeutet die Empfänglich-

keit der freien Willkühr für die Bewegung derselben durch praktische reine Vernunft, und ihr Gesetz, d. i.: Vermögen der freien, (durch Sinnenreitz nicht nothwendig bestimmten,) Willkühr, durch reine praktische Vernunft bewegt zu werden, (das subjektiv zu begehren, was man objektiv will den objektiven Grund des Wollens sich einen subjektiven Grund des Begehrens, den Bewegungsgrund sich eine Triebfeder seyn lassen zu können.)

B.

Vom Gewissen.

Das Gewissen ist die dem Menschen in jedem Falle eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhaltende Vernunft. Die Beziehung derselben ist also hier nicht die auf ein Objekt, (um, was Objekt der Willkühr, mithin Pflicht sey, erst zu konstituiren,) sondern bloß auf's Subjekt, nämlich, das moralische Gefühl durch ihren Actus zu afficiren. Der Actus der praktischen Vernunft besteht in der Erzeugung des Gesetzes, in der Subsumtion unter dasselbe und der Zuerkennung nach demselben; nicht dieser Actus, sondern die Wirkung desselben auf das Gefühl des Subjekts, wird im Gewissen ausgedruckt. Es ist daher diese Wirkung eine Thatsache, und zwar eine unausbleibliche Thatsache, wo praktische Vernunft und Empfänglichkeit für die Wirkung aus dem Actus derselben im Subjekte Statt findet.

Das Gewiſſen hat ein jeder Menſch, als ſittliches Weſen, urſprünglich in ſich, weil praktiſche Vernunft und ein durch ſie reitzbares Gefühl in ihm ſind. Wer es aber nicht hat, der kann es auch nicht erwerben, weil es auf Gründen beruht, die nicht Wirkung irgend einer That ſeyn, ſondern nur als angeboren gedacht werden können. Denn wer könnte ſich Vernunft und Gefühl anerſchaffen? Es gehört daher das: ein Gewiſſen haben, auch nicht zur Obliegenheit, oder Pflicht; denn zum Gewiſſen, (es zu haben oder ſich zu erwerben,) verbunden ſeyn, würde ſo viel ſagen, als: die Pflicht auf ſich haben, Pflichten anzuerkennen. Nun iſt aber das Vermögen, ſeine Pflichten anzuerkennen, urſprünglich und die Bedingung der Möglichkeit aller Verpflichtung; man wäre alſo vor aller Möglichkeit, verpflichtet zu ſeyn, ſchon verpflichtet, welches ungereimt iſt.

Jeder Menſch hat, ſo gewiß er ein moraliſches Weſen iſt, auch ein Gewiſſen; und wenn man ſagt: „Dieſer Menſch hat kein Gewiſſen“; ſo kann das nichts anderes heißen, als: er kehrt ſich nicht an den Anſpruch deſſelben. Denn hätte er wirklich kein Gewiſſen, ſo fehlte ihm das Vermögen, ſeine Pflicht anzuerkennen; mithin auch der Grund der Möglichkeit, ſich etwas als pflichtmäßig zuzurechnen oder als pflichtwidrig vorzuwerfen; mithin auch der Grund der Möglichkeit, ſich die Pflicht, daß er ein Gewiſſen haben ſolle, auch nur denken zu können.

Es giebt kein irrendes Gewissen in subjektiver Bedeutung.

Im objektiven Urtheile: ob etwas Pflicht sey oder nicht; ob etwas der Fall eines praktischen Gesetzes sey oder nicht: kann man sich wohl bisweilen irren: — aber im subjektiven Urtheile: ob ich es mit meiner praktischen, (hier durch's eigne Bewußtseyn richtenden,) Vernunft verglichen habe; ob ich mir also bewußt sey, diese Vergleichung, Untersuchung oder Prüfung meiner Handlungen mit aller Behutsamkeit angestellt zu haben, und was darüber das Resultat meines Bewußtseyns sey oder gewesen sey: darin kann ich mich nicht irren. Denn um zu irren, muß ich doch urtheilen; um praktisch zu irren, muß ich praktisch urtheilen; d. h.: um mich unrichtig zu richten, muß ich mich doch richten; denn wer sich nicht richtet, mithin nicht über sich urtheilt, bei dem findet weder Irrthum noch Wahrheit Statt; richtet er sich aber, so ist er sich auch seines Gerichts über sich selbst bewußt; und sich darin irren, daß man sich seines Gerichts über sich selbst bewußt sey, heißt: sich bewußt seyn, daß man sich des Gerichts über sich, dessen man sich bewußt ist, nicht bewußt sey, welches ungereimt ist. Nun besteht aber das Gewissen eben in dem sich selbst richtenden Bewußtseyn; da man nun von diesem Bewußtseyn wiederum nicht sagen kann, daß es kein Bewußtseyn sey, (man irre sich, ein Bewußtseyn des Gerichts über sich zu haben, dessen man sich doch bewußt ist,) so giebt es kein irrendes Gewissen;

d. h.: das sich selbst richtende Bewußtseyn kann nicht irren.

Man verwechselt das objektive Urtheil: ob etwas der Fall eines Gesetzes sey oder nicht; mit dem subjektiven Urtheile: ob man sich bewußt sey, praktisch zu urtheilen, (zu richten,) oder nicht. Das Erste ist eine Angelegenheit des Verstandes oder der die Handlung als einen Fall, der unter dem Gesetze steht, (mithin objektiv,) richtenden Vernunft, und muß durch Aufklärung befördert werden. Das Zweite ist Angelegenheit des Herzens und der sich selbst, (mithin subjektiv,) richtenden Vernunft: und hier findet nur Statt entweder ein Thun oder Nichtthun, ein Richten oder Nichtrichten; welches nur im Bewußtseyn und durch dasselbe, indem es sich selbst richtet, verrichtet werden kann; und wie es hier richtet, so ist es recht: und dem Subjekte liegt weiter nichts ob, als nach diesem seinen Gewissen, (seinem sich selbst richtenden Bewußtseyn,) zu handeln; thut es dieses, so kann, was Schuld oder Unschuld betrifft, von ihm nichts mehr verlangt werden.

Wenn man sagt: „Es ist Pflicht, nach Gewissen zu handeln"; so kann das nichts anderes heißen, als: das Gewissen selbst, (die richtende Vernunft,) mache die moralische Selbstprüfung zur Pflicht: versteht man es aber so, daß noch etwas Anderes sey, welches die Pflicht auflege, nach Gewissen zu handeln; so ist dies ungereimt, weil es alsdann noch ein zweites Gewissen geben müßte,

um sich des Actus des ersten bewußt zu werden. Denn, Es ist Pflicht, heißt: Die praktische Vernunft stellt es im Bewußtseyn als nothwendig vor. Nach Gewissen handeln, heißt: das durch die praktische Vernunft im Bewußtseyn als etwas Nothwendiges, (Geschehen sollendes,) Vorgestellte thun; mithin heißt: Es ist Pflicht, nach Gewissen zu handeln: Es ist durch die praktische Vernunft im Bewußtseyn als nothwendig vorgestellt, etwas zu thun, was durch die praktische Vernunft im Bewußtseyn als nothwendig zu thun vorgestellt ist; welches wenigstens eine unleidliche Tautologie wäre. Wenn man indessen nur in den Begriffen einig und mit ihnen im Klaren ist, so kann man auch wohl sagen: es sey Pflicht, nach Gewissen zu handeln; welches denn nichts weiter heißt, als: unser Gewissen mache es uns selbst zur Pflicht, stets auf seinen Ausspruch zu hören.

Gewissenlosigkeit ist also nicht Mangel des Gewissens, denn dieser könnte nicht zugerechnet werden, sondern der Hang, sich an dessen Urtheil nicht zu kehren.

Es ist Pflicht, sein Gewissen zu kultiviren. Denn ob man sich gleich kein Gewissen erwerben kann, sondern es schon haben muß, um nur verpflichtet werden zu können, obgleich, wenn es zur That kommt

oder gekommen ist, das Gewissen unwillkührlich und unvermeidlich spricht und richtet; so liegt doch jedermann ob:

1. Seinen Verstand zu bilden und über das, was Pflicht ist, mithin in Ansehung der objektiven Beurtheilung, aufzuklären, weil die Aufhebung der Unwissenheit und des Irrthums als mögliche Wirkung der eignen That angesehen werden kann und soll.

Man kann daher das Gewissen auch als ein Bewußtseyn erklären, das für sich selbst Pflicht ist. Denn es ist ein moralischer Grundsatz: nichts auf die Gefahr zu wagen, daß es Unrecht sey, (Quod dubitas, ne feceris. Plin.) Es ist folglich unbedingte Pflicht, sich bewußt zu seyn: daß eine Handlung, die man unternehmen will, recht sey; ist man sich dessen nicht bewußt, so muß man sich dieses Bewußtseyn zu verschaffen suchen; und kann man sich die Sache nicht klar machen, so muß man nicht handeln. Ob nun eine Handlung recht oder unrecht sey, darüber urtheilt der Verstand, nicht das Gewissen. Es ist nämlich die Vernunft, in so fern sie subjektiv-praktisch ist, welche über Handlungen, die unter dem Gesetze stehen, entscheidet. Ob es nun zwar nicht schlechthin-nothwendig ist, von allen möglichen Handlungen zu wissen, ob sie recht oder unrecht sind; so muß ich doch von derjenigen, die ich unternehmen will, nicht bloß urtheilen oder meinen, sondern gewiß seyn, daß sie nicht unrecht sey.

Sich also in das Bewußtseyn zu versetzen, worin man sich bewußt ist, ob die unternommene Handlung recht oder unrecht sey, mithin sich dieses Bewußtseyn, sofern es Wirkung unsrer That seyn kann, zum Zwecke zu machen, ist Pflicht, und zwar unbedingte Pflicht: denn ob ich in dem, was ich thue, das Recht verletze oder nicht; dies zu prüfen, ist eine Verbindlichkeit, welche durch keinen Grund aufgehoben werden kann. Hieraus wird nun verständlich seyn, was es heiße: das Gewissen sey ein Bewußtseyn, welches zu haben oder zu erwerben, sich zum Zwecke zu machen, für sich selbst, (ohne alle weitere Rücksicht und Nebenabsicht,) Pflicht sey.

Wer sich also über die Pflichtbegriffe aufklärt, jede Handlung, die er unternimmt, sorgfältig prüft, der verschafft sich dasjenige Bewußtseyn, welches zu haben, Pflicht an sich selbst ist.

Außer dem aber, daß die Vernunft, als subjektiv-praktische Vernunft, die Handlungen als Fälle, welche unter dem Gesetze stehen, richtet, richtet sie sich auch noch selbst, ob sie nämlich jene Beurtheilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit angestellt habe; sie stellt den Menschen wider und für sich selbst als Zeugen auf, ob er, was im Falle recht oder unrecht sey, aufrichtig geprüft habe; und in diesem Falle ist das Gewissen die sich selbst richtende Beurtheilungskraft. Da es nun Pflicht ist, zu wissen: ob das, was man thut, recht oder unrecht sey; so ist es auch Pflicht, Alles anzuwenden,

um sich der innern Weisung der Vernunft immer empfänglicher zu machen, mithin

2. Sein Gewissen zu stärken, das heißt: die Aufmerksamkeit auf die Stimme des innern Richters zu schärfen, und alle Mittel anzuwenden, um ihm Gehör zu verschaffen. Die Pflicht, sein Gewissen zu kultiviren, ist und kann also nur eine indirekte seyn, denn unmittelbar ist es kein Objekt der Willkühr, oder mögliche Wirkung unsrer That, sondern nur mittelbar, d. h.: dadurch, daß wir Alles zu entfernen suchen, was die Kraft desselben auf unser Gemüth schwächen oder behindern kann.

Man theilt das Gewissen in ein weites und enges Gewissen. Jenes besteht in der Maxime, sich nach Willkühr Ausnahmen von dem Gesetze der Tugendpflichten zu erlauben, besonders in Angelegenheiten, die man nicht für wichtig genug hält, um mit Genauigkeit betrieben zu werden. Daß der Mensch einer solchen Maxime fähig sey, leidet keinen Zweifel; es ist nur die Frage: ob sie sich mit dem Pflichtbegriffe vereinigen lasse, mithin der Schein des Sittlich-Erlaubten, welchen man ihr leihen will, auch gegründet sey. Da ist nun klar, daß Alles, was den Pflichtbegriff betrifft, die äußerste Bedenklichkeit erfordert, und eine Uebertretung, sie mag auch noch so klein geachtet werden, ist doch immer Uebertretung und

kann nie unter dem Titel des Erlaubten aufgeführt werden. Es kommt hier auf die Form der Maxime an, ob sie sittlich ist oder nicht; nicht darauf, ob die Handlung großen oder kleinen Nachtheil bringe. Wer ein weites Gewissen statuirt, statuirt im Grunde Gewissenlosigkeit, d. i.: die Maxime, in gewissen Fällen auf das Gewissen nicht zu achten.

C.

Von der Menschenliebe.

Die Liebe überhaupt ist entweder Liebe des Wohlgefallens, (Amor complacentiae,) oder Liebe des Wohlwollens, (Amor benevolentiae.) Jene ist ästhetisch und besteht in der Lust an der Vollkommenheit anderer Menschen: diese ist praktisch, und besteht in der durch den Pflichtbegriff geregten Gemüthsstimmung, die Zwecke Anderer zu den seinigen zu machen; sie liegt im Willen und in Grundsätzen der Handlungen, und kann deßhalb geboten werden. Die Liebe des Wohlgefallens entspringt also aus dem Gefühle des Bedürfnisses, welches in Ansehung des Daseyns eines außer uns befindlichen Gegenstandes erregt wird. Da hier Abhängigkeit der Zufriedenheit des Einen von der Existenz des Andern den Grundbegriff ausmacht, so geht diese Liebe ursprünglich auf Genuß. Sie ist also Sache der Empfindung und bezielt, als Naturneigung, die Verbindung des Gegenstandes zu sich selbst um des Bedürfnisses willen.

Digitized by Google

Da nun die Art, wie das Subjekt von einem Gegenstande afficirt wird, und die Zusammenstimmung dieser Affektion zu den Lebensbedingungen des Subjekts die Basis der Liebe ausmachen, jene aber zur Naturbeschaffenheit und möglichen Modifikation derselben gehören, nicht aber Sachen des Wollens oder der Willkühr sind, weil sie sich niemand geben kann: so kann man auch nicht lieben, weil man will, noch weniger, weil man soll. Mithin ist eine Pflicht, zu lieben, ein Unding: denn alle Pflicht enthält Nöthigung; die Liebe ist etwas, wozu man nicht genöthigt werden kann, sondern etwas, was gänzlich auf einer unwillkührlichen Modifikation des Gefühls beruht; eine Pflicht, zu lieben, wäre also eine Nöthigung zu dem, wozu man nicht genöthigt werden kann.

Wohlwollen aber, (Amor benevolentiae,) ist eine Modifikation der Willkühr, die auf das Thun geht; Alles aber, was mögliche That der Willkühr ist, kann unter das Pflichtgesetz genommen werden, mithin steht auch das Wohlwollen unter der Pflicht. — Uneigennütziges Wohlwollen gegen Andere heißt man, obzwar sehr uneigentlich, Liebe; ja, wo es nicht um des Andern Glückseligkeit, sondern um die freie Ergebung aller seiner Zwecke in die Zwecke eines andern, (selbst eines übermenschlichen,) Wesens zu thun ist, spricht man von Liebe, die zugleich für uns Pflicht sey. Allein alle Liebe des Wohlgefallens beruht auf dem eignen

Bedürfnisse und geht von einem zum Genusse gestimmten Gefühle aus; alle Pflicht aber ist Nöthigung oder Zwang, wenn er auch ein Selbstzwang nach dem Gesetze seyn sollte: was man aber aus Zwang, (durch Ungeneigtheit seines Gefühls,) thut, das thut man nicht aus Liebe, (aus Geneigtheit durch Naturbedürfnisse.) Man kann daher das uneigennützige Wohlwollen nicht Liebe nennen, denn es ist Pflicht; eine Pflicht, zu lieben, aber, in der eigentlichen Bedeutung, ist ungereimt. Noch weniger kann die freie Ergebung in den Willen Anderer, z. B. der Menschen in den Willen Gottes, Liebe, die zugleich Pflicht sey, genannt werden; denn die Liebe, als Naturneigung, resignirt nicht, sondern geht auf Genuß. Wenn also jemand seine Zwecke in die eines Andern ergiebt, so kann dies als That nicht aus der Liebe, sondern aus der Pflicht, (welche die Liebe unter den Zwang bringt,) vollführt werden; wobei denn freilich noch gefragt werden muß: ob und in wie fern eine solche Ergebung Pflicht sey oder nicht.

Andern Menschen nach Vermögen wohlzuthun, ist Pflicht, man mag sie lieben oder nicht; ja, man mag sie sogar nicht liebenswürdig finden. Menschenhaß ist jederzeit häßlich, wenn er auch nur in der gänzlichen Abkehrung von Menschen bestünde. Selbst wenn Einer ein Menschenhasser ist, so bleibt es doch Pflicht, ihm wohlzuwollen, weil die Menschheit dem Menschen in keiner Person ein Gegenstand des Abscheues seyn kann. Man

wird den Menschenhasser nicht lieben, aber ihm doch wohlthun und die Menschheit, deren Subjekt er ist, ehren können.

Das Laster zu hassen, ist weder Pflicht noch pflichtwidrig, weil es ein bloßes Gefühl des Abscheues vor demselben ist, ohne daß der Wille auf das Gefühl oder das Gefühl auf den Willen einigen Einfluß hätte. Das Laster haßt man, wenn man auch nicht will; und wenn man dasselbe auch lieben wollte, so könnte man es doch nicht. Wenn man daher von jemanden sagt: er liebe das Laster; so ist dies nur uneigentlich und symbolisch zu verstehen: „er handle nach einer Maxime, wie wenn das Böse um sein selbst willen ihm Bedürfniß wäre.“

Wohlthun ist Pflicht; und wer diese Pflicht oft ausübt und es gelingt ihm mit seiner wohlthätigen Absicht, der kommt endlich auch wohl dahin, daß er den, welchem er wohlgethan hat, wirklich liebt, daß also die Liebe die Folge aus dem Wohlthun ist Wenn es also heißt: Liebe deinen Nächsten als dich selbst; so kann hier nicht die pathologische, auf Empfindung gegründete, sondern praktische, aus der Pflichterfüllung hervor gehende, Liebe verstanden werden: und es heißt: Thue deinem Nebenmenschen wohl, mache dir das erlaubte Bedürfniß, den erlaubten Zweck Anderer zu dem deinigen, so wird dieses Wohlthun Menschenliebe in dir bewirken. Denn je mehr und je allgemeiner das Wohlwollen und das Wohlthun von Menschen gegen Menschen ausgeübt werden, desto

wohlgefälliger muß auch der Mensch in den Augen des Menschen erscheinen, folglich desto mehr muß das Gefühl zur Menschenliebe, als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun überhaupt, gestimmt werden.

Die Liebe des Wohlgefallens, (Amor complacentiae,) ist aber eine unmittelbar mit der Vorstellung der Existenz des Gegenstandes verbundene Lust; sie ist also allein Sache der Empfindung, und eine Pflicht, sie hervor zu bringen, würde eine Nöthigung zur Lust, d. i.: etwas Ungereimtes, seyn, denn es würde eine Nöthigung zu etwas seyn, was man nur haben kann, in wie fern man nicht genöthigt wird.

Menschenliebe kann also nur indirekt, nämlich durch Wohlthun, bewirkt werden. Die Liebe des Wohlgefallens kann nur, als Folge der Liebe des Wohlwollens, hervorbringliches Objekt der Willkühr seyn.

D.

Von der Achtung.

Achtung, (Reverentia,) ist die Wirkung aus der Vorstellung des Pflichtgesetzes auf das Gefühl, mithin ein Gefühl eigner Art. Die Empfänglichkeit für die Wirkung des Vernunftgesetzes muß voraus gesetzt werden, ehe eine Modifikation derselben als möglich gedacht werden kann. Nun ist aber jene Empfänglichkeit das moralische Gefühl, und die Modifikation desselben durch die Pflichtvorstellung ist Achtung: bewirkte die Vorstellung des

Digitized by Google

Pflichtgesetzes nicht die Modifikation des Gefühls, welche wir Achtung nennen, so fehlte die subjektive Bedingung, wodurch das objektive Gesetz allein praktisch seyn kann; es würde folglich ohne dieses Gefühl der Achtung das Gesetz zwar objektives Gesetz, aber nicht subjektives Gesetz, d. i.: praktisches, die Willkühr bestimmendes, Gesetz seyn. Das Gefühl der Achtung ist also eine subjektive Bedingung der Möglichkeit, sich eine Pflicht vorzustellen; es also selbst zu bewirken oder zu befördern, kann keine Pflicht seyn, weil alle Pflicht schon jenes Gefühl als die Bedingung ihrer Möglichkeit voraus setzt.

Jeder muß also schon Achtung gegen das Gesetz in sich haben, um sich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können.

Man kann also nicht sagen: der Mensch habe eine Pflicht der Achtung oder Selbstschätzung gegen sich, weil die Achtung nicht durch die Pflicht, sondern die Pflicht durch die Achtung aufgelegt wird. Das Gesetz zwingt jedem unvermeidlich Achtung gegen sein eignes Wesen ab, und dieses Gefühl der Achtung ist ein Grund gewisser Pflichten, d. i.: gewisser Handlungen, die mit der Pflicht gegen sich selbst zusammen bestehen können. — Das Gesetz, welches dem Menschen Achtung gegen sich selbst einflößt, begründet eben dadurch auch Pflichten gegen ihn selbst, d. i.: schränkt seine Handlungen auf die Bedingung ein, daß sie mit der Selbstschätzung bestehen können.

Digitized by Google

XII.

Allgemeine Grundsätze der Metaphysik der Sitten in Behandlung einer reinen Tugendlehre.

A.

Für eine Pflicht kann auch nur ein einziger Grund der Verpflichtung gefunden, mithin auch nur ein einziger Beweis gegeben werden.

Es ist gewöhnlich, für Einen und denselben Satz mehrere und so viel Beweise aufzuführen, als man nur immer zusammen treiben kann. Die Menge der Gründe soll den Mangel des Gewichts, den jeder Einzelne haben mag, ergänzen.

In der Mathematik, wo die Beweise durch Konstruktion der Begriffe geführt werden, können mehrere Eines und desselben Satzes gegeben werden, weil es in der reinen Anschauung mehrere Bestimmungen der Beschaffenheit eines Objekts geben kann, die alle auf denselben Grund zurück führen. Allein in der Philosophie, welche eine Vernunfterkenntniß aus Begriffen, (nicht durch Konstruktion der Begriffe,) ist, findet für Einen und denselben Satz auch nur ein einziger Beweis Statt. Wer daher mehrere Beweise für ihn anführt, giebt nur ein sicheres Kennzeichen, daß er entweder den richtigen

und gültigen Beweis noch nicht gefunden habe, oder verschiedene Sätze für einen einzigen nimmt, folglich, indem er den Beweis für Einen und denselben Satz führen will, eigentlich ihn für mehrere und verschiedene Sätze durchführt.

Die Menge der Gründe können den Mangel des Gewichts nicht ergänzen: denn wenn man verschiedene unzureichende Gründe neben einander stellt, so steht ein jeder für sich allein und fällt eben durch seine Unzulänglichkeit; der eine kann in dieser Getrenntheit den Mangel des andern zur Gewißheit nicht ergänzen, ja, nicht einmahl zur Wahrscheinlichkeit beitragen, eben weil sie sich nicht unterstützen, sondern isolirt neben einander stehen. Will man aber durch die Menge der Gründe überreden, indessen man die Schwäche aller einzelnen sehr wohl erkennt, so ist dies ein sehr unphilosophischer Behelf, weil er Hinterlist und Unredlichkeit verräth.

Der Grund aber, warum es für einen philosophischen Satz auch nur Einen Beweis geben kann, ist dieser: Die sämmtlichen Sätze, welche man zum Beweise eines Satzes aufführt, müssen als Gründe und Folgen in einer Reihe bis zum zureichenden Grunde fortschreiten. Jeder Satz, einzeln genommen, vermag nichts; nur dadurch, daß er in Verbindung mit andern steht, sein Setzen das Setzen von etwas Anderm nothwendig macht, gleichwie er durch das Setzen eines Andern nothwendig gemacht ist, vermag er etwas. Nur also dadurch,

Digitized by Google

daß alle Sätze einander untergeordnet sind, von einem zum andern ein Fortschritt, wie von Folgen zu den Gründen, bis endlich zu dem alle andere unter sich befassenden, zureichenden Grunde, Statt findet, folglich die Einheit und Zusammenhaltung aller Gründe bewirkt wird, erhalten sie die beweisende Kraft. Der Beweis ist aber eben dadurch nur ein einziger, denn wenn ich ihn in Sätze zerstückele und jeden einzeln nehme, so vermögen diese nichts zum Beweise.

So ist es nun auch mit allen moralischen Beweisen. Für Eine und dieselbe Pflicht giebt es auch nur einen einzigen Beweis oder Verpflichtungsgrund. Führt man mehrere Beweisgründe, so sind sie entweder unpassend und ungültig oder es werden verschiedene Pflichten für eine einzige gehalten.

Man will z. B. die Pflicht der Wahrhaftigkeit beweisen: also erstlich aus dem Schaden, welchen die Lüge andern Menschen verursacht; zweitens aus der Nichtswürdigkeit eines Lügners und der Verletzung der Achtung gegen sich selbst. — Der zweite Beweis ist der eigentliche und richtige, der erste aber, aus dem Schaden der Lüge für Andere, ist kein Beweis für die Pflicht der Wahrhaftigkeit. Denn wenn die Lüge auch keinen Schaden, ja, wenn sie sogar Vortheil brächte, so müßte sie doch unterbleiben. Dennoch aber ist es pflichtwidrig, Andern zu schaden, es geschehe durch Lügen oder anders wodurch. Wenn man aber beweist, daß die Lüge schade,

Digitized by Google

so beweist man, daß sie wider die Pflicht des Wohlwollens streite. Nun kann man die Pflicht des Wohlwollens wohl beweisen, aber dadurch hat man noch nicht die Pflicht der Wahrhaftigkeit dargethan, wofür man doch eigentlich den Beweis führen wollte.

Man muß also im Beweise beides sehr wohl von einander unterscheiden. Dadurch, daß man zeigt, die Lüge schade, zeigt man bloß, daß sie wider die Pflicht des Wohlwollens sey. Wie aber, wenn sie nicht schadet? Man muß also die Unsittlichkeit der Lüge aus ihrem Begriffe selbst darthun, und da kann denn der Beweis nur ein einziger seyn.

B.

Der Unterschied der Tugend vom Laster besteht nicht im Grade der Befolgung gewisser Maximen, sondern in der specifischen Qualität derselben.

Man kann fragen: Wodurch unterscheidet sich die Tugend vom Laster? Etwa durch den Grad der Ausübung, (durch das Maaß der Ausübung) oder durch die Entgegengesetztheit der Maximen? Wenn ich z. B. bestimmen will, was Geiz oder Verschwendung sey, darf ich da auf den Grad der Befolgung einer Maxime sehen? so daß die Maxime zwar immer dieselbe bleibt, aber die Ausübung derselben verschiedene Grade hat, ich mithin sagen werde: Giebst du so und so viel aus, so bist du ein

Verschwender; giebst du aber weniger aus, so bist du ein guter Wirth; giebst du aber noch weniger aus, so verfällst du in das Laster des Geizes.

Man würde auf solche Art, (wie Aristoteles wollte,) immer die beiden entgegen stehenden Laster aufstellen und das Mittlere zwischen ihnen suchen müssen; dieses Mittlere würde alsdann die Tugend, als die Differenz zwischen den beiden Lastern, abgeben. So würde das Mittlere zwischen Verschwendung und Geiz die Sparsamkeit oder gute Wirthschaft seyn; zu dieser Tugend würde man kommen, wenn man die Verschwendung allmählig bis auf einen gewissen Grad verminderte, oder den Geiz durch allmählige bis auf einen gewissen Grad getriebene Vermehrung der Ausgaben einschränkte. Geiz und Verschwendung begegneten sich auf solche Art nach entgegen gesetzten Richtungen und träfen beide in Einem Punkte, nämlich in der Sparsamkeit, zusammen.

Es fällt in die Augen, daß auf solche Art gar nicht bestimmt angegeben werden könne, was Laster und was Tugend sey: denn was dem Einen zu viel dünkt, wird dem Andern zu wenig, und dem Dritten gerade genug seyn. Wie soll man aber ausmitteln: ob eine Handlung der Tugend angemessen, ob sie weder verschwenderisch noch geizig, sondern gerade wirthschaftlich sey.

Die Antwort ist: Siehe auf das objektive Princip der Maxime, als der Regel deiner Willkühr, nicht aber auf den Grad der Ausübung derselben. Will ich, was

recht oder unrecht sey, durch den Grad der Befolgung bestimmen; so habe ich Eine und dieselbe Maxime vor mir, und sage: so viel nach ihr gethan, ist unrecht; so wenig nach ihr gethan, ist auch unrecht; aber so viel, das Mittlere zwischen beiden, nach ihr gethan, ist gerade recht. Hier bleibt aber alles schwankend. Sehe ich dagegen auf die Maxime selbst, so setze ich nicht einen Grad der Befolgung dem andern Grade der Befolgung entgegen, indessen die Maxime dieselbe bleibt, sondern ich setze Maxime gegen Maxime, und von solchen sich widersprechenden Maximen ist nothwendiger Weise nur Eine sittlich und die andere unsittlich, mithin sind auch die aus ihnen folgenden Handlungen, nach Maaßgebung derselben, der erstern, sittlich, der andern, unsittlich.

Die Tugend ist also vom Laster nicht darin unterschieden, daß das Laster es in Ansehung gewisser Handlungen zu weit treibt, also einen bestimmten Grad überschreitet, während die subjektive Regel des Thuns, (die Maxime,) dieselbe bleibt; sondern darin, daß beide ihre eignen Maximen, daß beide ganz verschiedene, einander entgegen gesetzte Principien haben, wovon das eine das kontradiktorische Gegentheil und Widerspiel vom andern ist. Die Maxime der Tugend läßt sich als allgemeines Gesetz denken und wollen, ohne sich selbst zu widersprechen; dagegen läßt sich die Maxime des Lasters nicht ohne Widerspruch mit sich selbst als allgemeines Gesetz denken und wollen.

Digitized by Google

Will ich also wissen, ob Cajus geizig, oder verschwenderisch, oder sparsam, (ein guter Wirth,) sey, so muß ich untersuchen, (nicht, in welchem Grade er die Maxime des Ausgebens befolge, sondern) nach welcher Maxime er handle. Worin besteht nun die Maxime des Geizes? Antwort: Den Zweck der Haushaltung nicht in den Genuß seines Vermögens, sondern, mit Entsagung desselben, bloß in den Besitz desselben zu setzen. Worin besteht die Maxime der Verschwendung? Antwort: Darin, daß man sich den Gebrauch seines Vermögens, ohne auf die Erhaltung desselben zu sehen, zum alleinigen Zwecke macht. Nicht also darin besteht der Geiz oder die Verschwendung, daß man in jenem sein Vermögen zu wenig oder in dieser sein Vermögen zu viel genießt; sondern darin, daß man in jenem den bloßen Besitz ohne Gebrauch, in dieser den bloßen Gebrauch ohne Besitz, (ohne Erhaltung oder Erwerb,) zum alleinigen Zwecke macht. — Worin besteht nun die gute Wirthlichkeit? In der Maxime: den Besitz und Genuß der Stücksgüter seinem wahren Bedürfnisse, der Lebenserhaltung, und dadurch seiner Subsistenz als eines freien Wesens zu unterwerfen.

Nicht also der Grad der Befolgung Einer und derselben Maxime, sondern die specifische Qualität der Maxime, ob sie dem Gesetze angemessen sey oder nicht, mithin das Verhältniß der Maxime zum Gesetze, bestimmt, was Laster oder Tugend sey. Die Maxime des Lasters ist

von der Maxime der Tugend, (die Maxime, zu lügen oder zu verschwenden, ist von der Maxime, wahrhaftig oder wirthschaftlich zu seyn,) specifisch verschieden: sie haben eine einander gerade entgegen gesetzte Qualität; die eine ist das Widerspiel der andern.

Daß nicht der Grad der Ausübung Einer und derselben Maxime, sondern das objektive Princip derselben den Unterschied des Lasters von der Tugend bestimme, indem die Maxime des Lasters der der Tugend gerade entgegen gesetzt ist, leuchtet unter anderm auch dadurch klar ein, daß, wenn man die Tugend als die Mittelstraße zwischen zwei Lastern ansehen wollte, gar kein Objekt für die Tugend übrig bliebe.

Wenn ich nämlich zwischen Verschwendung und Geitz die gute Wirthschaft als das Mittlere ansehe, und dieses das Mittlere des Grades seyn soll, so wird ein Laster in das entgegen gesetzte Laster nicht anders übergehen können, als durch die Tugend, und diese würde alsdann nichts anderes als ein vermindertes oder vielmehr verschwindendes Laster seyn. Die Folge davon wäre: daß die ächte Tugendpflicht, (die gute Wirthschaft,) darin bestünde, daß man von den Mitteln des Wohllebens gar keinen Gebrauch machte. Denn die Tugend, als das Mittlere, soll in dem bestehen, was das Laster aufhebt. Die Verschwendung besteht nun in dem übergroßen Grade des Ausgebens: das Laster derselben wird sich folglich vermindern, je weniger jemand ausgiebt;

es wird gänzlich verschwinden, wenn jemand gar nichts ausgiebt. Will man sagen: es müsse dieses Ablassen von der Ausgabe nur bis zu einem gewissen Grade gehen, so muß man doch den Grad angeben und bestimmen; und dies kann man nicht, weil die besondern Umstände hier in Erwägung gezogen werden müssen. Es bleibt also nichts übrig, als das Princip der Maxime aufzusuchen, welches dem Laster und der dem Laster entgegengesetzten Tugend zum Grunde liegt, und dies ist es eben, was wir behauptet haben.

Hiernach ist nun die Maxime des habsüchtigen Verschwenders: alle Mittel des Wohllebens, bloß in Absicht auf den Genuß, anzuschaffen und zu erhalten: und dieser Grundsatz des Handelns ist verwerflich, man mag ihn in einem kleinern oder größern Grade ausüben; denn das geringste Maaß der Befolgung macht ihn nicht verzeihlich. — Die Maxime des kargen Geitzes ist: allerlei Mittel zum Wohlleben zu besitzen, ohne sie gebrauchen, mithin sich des angenehmen Lebensgenusses berauben zu wollen. Auch dieser Grundsatz ist verwerflich, und, ob ihn Einer mehr oder minder befolgt, enthält keinen Grund der Rechtfertigung. Die Maxime der guten Wirthschaft, (der Sparsamkeit,) ist nun nicht etwas, das von jenen Maximen dem Grade nach unterschieden wäre, sondern sie ist ihnen ganz ungleichartig, (Regula specie diversa;) denn ihr Princip ist: weder den Genuß noch den Besitz zum Zwecke zu machen,

ſondern beide auf ſein wahres Bedürfniß, auf ſeine Lebenserhaltung, und dadurch auf ſeine Perſönlichkeit, als den Endzweck, zu beziehen.

Nicht alſo das ungleiche Maaß der Ausübung Einer und derſelben Maxime, (z. B. das Seine zu brauchen,) ſondern die Ungleichartigkeit und Entgegengeſetztheit der Maximen ſelbſt, unterſcheidet die Tugend vom Laſter; und das ſo genannte Mittlere zwiſchen zwei Laſtern giebt einen ganz irrigen Begriff von der Tugend.

Es heißt: Man ſolle keiner Sache zu viel oder zu wenig thun. Was heißt: zu viel thun? Antwort: Mehr, als gut iſt. Was heißt: zu wenig thun? Antw.: Weniger, als gut iſt. Was heißt: Ich ſoll? Antw.: Es iſt nicht gut, mehr oder weniger zu thun, als gut iſt. — Die Armſeligkeit dieſes Princips, (des Mittelweges zwiſchen zwei Laſtern,) fällt in die Augen, wenn man eine Regel für die Willkühr, eine Definition der Pflicht, des Guten, Böſen u. ſ. w., daraus abnehmen will; denn es läuft alles auf Tautologie hinaus.

Hieraus laſſen ſich die klaſſiſchen Formeln beurtheilen: Medio tutiſſimus ibis; Omne nimium vertitur in vitium; Eſt modus in rebus, ſunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit conſiſtere rectum; Medium tenuere beati; Inſani ſapiens *) nomen ha-

*) Sapiens bedeutet hier, wenn man den Dichter keinen Unſinn ſagen laſſen will, nur den geſcheidten Mann, (Prudens,) der ſich nicht

beat; Allzu viel ist ungesund; Die Mittelstraße ist golden; u. s. w. Als Principien der Willkühr zur Beurtheilung dessen, was sittlich oder unsittlich sey, sind sie ganz unbrauchbar, weil sie keine bestimmten Regeln an die Hand geben. Denn wer soll dieses Mittlere zwischen den zwei äußern Enden angeben? und was ist denn dieses Mittlere eigentlich? Will man es durch Ablassen und Zugeben heraus bringen, so möchte das Mittlere wohl so verschieden ausfallen, als es verschiedene individuelle Gemüthsstimmungen giebt.

Man kann daher die Tugend auch nicht erklären: durch eine über die Zweckmäßigkeit hinaus gehende, oder unter der Schicklichkeit bleibende Ausübung gewisser Absichten; z. B.: Verschwendung sey das Uebermaaß, (Excessus,) oder Geitz sey der Mangel, (Defectus,) im Gebrauche des Seinigen. Der Grad ist hier nicht bestimmt, welches doch geschehen muß, wenn man wissen will, ob das Betragen pflichtmäßig sey oder nicht. Die genaue Bestimmung erfordert aber eine Regel.

phantastisch Tugendvollkommenheit denkt, die, als Ideal, zwar die Annäherung zu diesem Zwecke, aber nicht die Vollendung fordert; denn diese Forderung übersteigt die menschlichen Kräfte und bringt Unsinn, (Phantasterei,) in das Tugend-Princip. — Man muß also solche Formeln selbst erst durch ein Princip bestimmen, sie können mithin nicht selbst für sittliche Grundregeln gelten.

C.

Die ethischen Pflichten müssen nicht nach dem Vermögen, sie zu erfüllen, sondern das sittliche Vermögen muß nach dem unbedingt-gebietenden Gesetze geschätzt werden.

Man fragt: wie groß das Vermögen des Menschen sey, moralisch zu handeln; und um dieses zu beantworten, kann man sich entweder in der Erfahrung umsehen oder auch die Vernunft selbst befragen. — Die Empiristen sagen: Wir müssen die Menschen nehmen, wie sie sind, mithin nach der Erkenntniß, die wir uns von ihnen durch Umgang und Erfahrung erwerben können. Wie viel Vermögen, sittlich zu handeln, wir ihnen beizulegen durch unsre Welt- und Menschenkenntniß angeleitet werden, so viel haben sie auch, und nicht mehr und nicht weniger. Nun kann von niemanden mehr verlangt werden, als er zu leisten vermögend ist, (Ultra posse nemo obligatur,) mithin hat auch niemand mehr und größere Pflichten, als er Vermögen hat, dem Gesetze Genüge zu leisten.

Dies klingt so ganz artig, ist auch eben nicht so ganz verwerflich; nur unbestimmt und gar leicht zur unsittlichen Sicherheit und Sorglosigkeit verleitend.

Wollen wir die Pflichten nach dem Vermögen, das der Mensch sich selbst oder Andere ihm beilegen, schätzen, so wird der Mensch, wenn es auf die Pflicht ankommt, sich so wenig Vermögen als möglich zuschreiben; er wird

stets seine Schwachheit vorschützen, und es wird ihm auch nicht an Scharfsichtigkeit fehlen, immer solche äußere oder innere Ursachen aufzusuchen, die es ihm, nach seinem Vorgeben, unmöglich machten, anders zu handeln, als er handelte.

Es ist aber der Empirismus in der Bestimmung des sittlichen Vermögens und die Ausflucht, seine Unthat, unter dem Schimmer unvermeidlicher Schwäche, zu beschönigen, ganz nichtig, wenn man die Vernunft befragt.

Wenn die Vernunft uns einem Gesetze unterwirft und eine Pflicht auflegt, so schreibt sie uns auch das Vermögen zu, dem Gesetze und der Pflicht zu genügen. Nach dem Gesetze heißt es: Du sollst so und so seyn, dieses und dieses Vermögen haben; mithin, wenn du es nicht hast, so sollst du es dir erwerben. Du sollst also dein Vermögen, dem Gesetze zu genügen, nicht schätzen nach dem, das du hast, sondern nach dem, das du haben sollst. Wie die Idee der Menschheit dich dir darstellt, daß du seyn sollst, (also nach deiner rationalen Kenntniß von dir,) so groß soll auch das Vermögen seyn, dessen Erwerb du dir zum Zwecke setzst. Wie weit du es hierin bringen könnest, sollst und kannst du nicht bestimmen, eben weil es Angelegenheit der Freiheit ist, welche in ihrem Fortschritte keine Grenzen anerkennt.

Das sittliche Vermögen muß also nach dem Gesetze geschätzt werden. Wohin uns das zu streben befiehlt, dahin reichend müssen wir auch unser Vermögen schätzen:

Digitized by Google

und zwar ist diese Schätzung praktisch; d. h.: weil wir uns für vermögend halten, dem Gesetze, in einem unendlichen Fortschritte moralischer Vollkommenheit, zu genügen, so sollen wir auch sofort dieser Schätzung gemäß handeln.

Was also der Mensch sittlich vermag, soll er nicht aus der empirischen Kenntniß seines Vermögens, sondern aus der rationalen Vorstellung des Gesetzes abnehmen. Nicht die Erfahrung soll uns lehren, was Tugend sey und wie weit wir es in ihr bringen können, sondern die Vernunft, indem sie uns das Gesetz der Freiheit, mithin auch unsre Freiheit selbst, d. i.: das Vermögen, dem Gesetze zu folgen und die aus ihm ergehenden Pflichten zu erfüllen, ankündigt. Wer sich bewußt ist, unter dem Gesetze der Freiheit zu stehen, ist sich auch eben dadurch bewußt, daß er das Vermögen habe, sich das Gesetz zum Gesetze zu machen und aus dieser Maxime zu handeln.

Wie groß sind also die Pflichten, welche der Mensch hat? Etwa so groß, als er sich das Vermögen beilegt, sie erfüllen zu können? Nein. Es kommt nicht darauf an, wie vermögend er sich zu seyn dünke oder nicht, sondern: welche Pflichten ihm das Gesetz auferlegt, die soll er auch erfüllen, mithin sich dazu vermögend schätzen.

Die drei, (No. A, B und C,) erörterten Maximen, oder allgemeinen Grundsätze, die Tugendlehre wis-

senschaftlich zu behandeln, sind also:

A. Für eine jede Pflicht giebt es auch nur einen einzigen Grund der Verpflichtung oder Beweis, daß sie Pflicht sey.

B. Der Unterschied der Tugend vom Laster besteht in der Entgegensetzung der Maximen. Die Maxime des Lasters ist das Widerspiel der Maxime der Tugend.

C. Wie groß das sittliche Vermögen sey, was mithin Pflicht und Pflichterfüllung, (Tugend,) sey, wird durch's Gesetz bestimmt, indem es sagt, wie die Menschen beschaffen seyn sollen.

Diesen Principien der wissenschaftlichen Behandlung der Tugendlehre setzten die Alten folgende Sprüche, (Apophthegmata,) entgegen:

A. Es ist nur Eine Tugend und nur Ein Laster.
(Es giebt für jede Pflicht zwar nur Einen Beweis, auch giebt es der Form, der Gesinnung, nach, nur Eine Tugend; aber der Materie nach giebt es mehrere Tugenden, weil es mehrere Zwecke geben kann, die man erreichen soll.)

B. Tugend ist die Beobachtung der Mittelstraße zwischen entgegen gesetzten Lastern.
(Ist falsch, weil die Maxime der Tugend der Maxime des Lasters entgegen gesetzt ist und beide nicht zugleich in einem Subjekte Statt finden können. Zwischen ihnen giebt es kein Mittel; sondern die

Digitized by Google

Gesinnung kann nur seyn entweder tugendhaft oder lasterhaft.

C. Tugend muß, gleich der Klugheit, der Erfahrung abgelernt werden.

(Auch falsch. Erfahrung kann nicht lehren, was Tugend sey, sondern allein die Vernunft. Denn die Tugend beruht auf dem Bewußtseyn und der Handlung nach allgemeinen und gewissen Gesetzen, welche für die freie Willkühr gegeben werden; die Erfahrung aber lehrt uns weder, was Freiheit sey, noch giebt sie uns auch Allgemeinheit und apodiktische Gewißheit.)

Von der Tugend überhaupt.

Wir können die Stärke überhaupt nicht anders schätzen, als durch die Größe der Hindernisse, welche von ihr überwunden werden. So schätzen wir auch die moralische Stärke ebenfalls durch die Größe der Neigungen, welche durch sie überwältigt werden. Die Neigungen sind Hindernisse, welche der Mensch sich selbst schafft, deren Ueberwindung ist also ein Zwang des Menschen gegen sich selbst.

Aber, obwohl wir die Tugend als eine moralische Stärke des Willens denken, so erschöpft dieses doch nicht den Begriff von derselben, denn eben solche Stärke könnte auch einem durch keine Neigungen gereizten und versuchten, mithin das Gesetz seines Willens gern erfüllen-

Digitized by Google

den, heiligen und übermenschlichen Wesen zukommen. Um also den Begriff der Tugend nach seinen wesentlichen Merkmahlen zu erörtern, muß man Folgendes merken:

1. Tugend ist moralische Stärke des Willens, nicht aber eines jeden sittlichen Wesens, sondern
2. des Menschen, d. i.: eines Wesens, in welchem sinnliche Antriebe dem Gesetze des Willens entgegen wirken, dessen Wille folglich kein heiliger, sondern ein solcher ist, welcher mit Hindernissen zu kämpfen hat. Die Stärke des Menschen besteht also:
3. in der Befolgung seiner Pflicht, mithin einer Handlung, die der Mensch von Natur nicht selbst und gern will, sondern wozu er
4. einer moralischen Nöthigung, d. i.: einer solchen bedarf, die aus seiner eignen gesetzgebenden Vernunft ergeht, indem diese die empirisch-bestimmbare Willkühr afficirt, und sich
5. zu einer das Gesetz ausführenden Gewalt selbst konstituirt.

Die Vernunft giebt nämlich nicht bloß die Regel oder das Gesetz für die Willkühr, sondern sie tritt auch zugleich mit dem Ansehen und der Gewalt eines Vollziehers auf, indem sie die Selbstsucht und den Eigendünkel innerlich thätlich niederschlägt, die Empfänglichkeit des Gemüths für sich und ihr Gesetz stimmt und durch innern Zwang ihrer Regel Effekt giebt. Sie ist es aber selbst, welche sich

Digitized by Google

zu einer ausführenden Macht konstituirt, folglich ihr Ansehen nicht von irgend etwas Anderm und Aeußerm entlehnt.

Von dieser also erörterten Tugend, der Form nach, kann man nicht sagen: daß, sie zu haben oder zu erwerben, selbst Pflicht sey: sie ist vielmehr das Princip aller Verpflichtung, eine sich ursprünglich durch Vernunft ankündigende, gebietende und verpflichtende Idee; sie begleitet selbst ihr Gebot mit einem sittlichen, d. i.: nach Gesetzen der innern Freiheit möglichen, Zwange, und gründet auf solche Art erst Pflichten. Zu dieser Tugend, als einer gesetzgebenden Idee, verpflichtet seyn, würde daher so viel heißen, als: zur Pflicht verpflichtet seyn, zu dem verpflichtet seyn, was nur als die Quelle und das Princip der Möglichkeit aller Verpflichtung gedacht werden kann.

Daß aber zur Tugend Stärke gehöre, folgt daraus, daß sie nöthigt, zwingt, unwiderstehlich seyn will. Den Grad dieser Stärke schätzen wir durch die Größe der Hinderniße, die der Mensch sich durch seine Neigungen selbst schafft. Diese Neigungen fließen auf die Willkühr ein, welche sie in ihre Maxime dem Gesetze zuwider aufnimmt, woraus die gesetzwidrigen Gesinnungen entspringen, welche wiederum die Laster gebären, als diejenigen Ungeheuer, welche derselbe Mensch, durch die Idee der Tugend befehligt, zu bekämpfen hat.

Digitized by Google

Die Tugend, als sittliche Stärke und Tapferkeit gegen den Andrang der Neigungen, (Fortitudo moralis,) ist auch die einzig wahre und größte Kriegsehre des Menschen; denn hier zeigt er Stärke durch Freiheit, sittliche Ideen und Grundsätze.

Diese Tugend ist auch die eigentliche praktische Weisheit; denn sie hat nicht bloß die Idee von dem, was Endzweck des Daseyns der Menschen auf Erden ist, sondern diese Idee ist auch in dem Tugendhaften, eben weil er tugendhaft ist, praktisch, d. i.: ein die Willkühr zu allen Handlungen, welche jenen Endzweck herbei führen können, bestimmender Grund. Der Tugendhafte kennt nicht bloß den Endzweck der Menschheit, sondern er macht ihn auch zu dem seinigen.

Im Besitze dieser Tugend ist der Mensch allein frei; denn sie ist das Bewußtseyn eines eignen, das Gesetz gebenden und es auch ausführenden, Willens: gesund; denn wenn Gesundheit des Körpers im Gleichgewichte aller körperlichen Kräfte des Menschen besteht, so besteht die Gesundheit des Gemüths überhaupt im Gleichgewichte aller Vermögen desselben; nun kommen sie aber eben dadurch in eine gesetzmäßige und harmonische Thätigkeit, daß sie sämmtlich einem einigen Princip und obersten Zwecke untergeordnet werden, welche eben die Tugend bewirkt, folglich befindet sich der Tugendhafte im Zustande der Gesundheit oder des Gleichgewichts und der Einheit im freien Gebrauche aller Gemüthskräfte. Der Tu-

Digitized by Google

gendhafte ist auch reich; denn er kann nicht durch Zufall oder Schicksal einbüßen, weil er sich selbst besitzt und der Tugendhafte seine Tugend nicht verlieren kann.

Die Würde und Realität der Gesetzgebung für die Menschen, (der Anthroponomie,) kann durch die Menschenkunde, (Anthropologie,) nichts verlieren. Man mag immerhin, sich stützend auf Menschenkunde, welche aus bloßen Erfahrungserkenntnissen hervor geht, und nur zeigt, was die Menschen gewesen sind, jetzt sind oder vermuthlich künftig seyn werden, Beispiele des Widerspiels von dem, was die Menschen seyn sollen, anführen; so hebt dies doch die Gesetze nicht auf, welche von der unbedingt-gesetzgebenden Vernunft aufgestellt werden, und schwächen die Würde und Hochpreisungen nicht, die das Ideal der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit betreffen. Was die Menschen nicht sind, das sollen sie werden, und die Idee der Tugend und des Endzwecks der Menschheit hört nicht auf, verpflichtend zu seyn, wenn in der ganzen Geschichte der Menschen auch kein Beispiel jener Idee angemessen erfunden werden sollte.

Wenn wir sagen: die Tugend sey verdienstlich und einer Belohnung würdig; so wird sie in Beziehung auf den Menschen, nicht aber in Beziehung auf das Gesetz gedacht. Der Mensch, als ein sinnliches,

Digitized by Google

unter dem Zwange stehendes Wesen, ist einer doppelten Nöthigung fähig: von innen und von außen. Handlungen, die unter keiner Rechtspflicht, mithin unter keinem äußern Zwange stehen, wozu sich aber doch der Mensch selbst nöthigt, heißen in so fern verdienstlich, als sie mehr leisten, als durch das Rechtsgesetz nothwendig ist. Der Mensch erhält durch eine solche Handlung auch mehr sittlichen Werth, als er haben würde, wenn er sich bloß dem Rechte fügte; mithin auch einen Anspruch auf größeres Wohlseyn, als ihm zukäme, wenn er ein bloß rechtlicher Mensch wäre: aber diese Verdienstlichkeit und Belohnungswürdigkeit finden nur Statt, wenn ich ihn aus dem Standpunkte eines Menschen, als eines sinnlich-afficirten, bedürftigen und unter dem innern nicht minder wie unter dem äußern Zwange stehenden Wesens, betrachte. Beziehe ich aber eben die Tugend auf das Gesetz, so hat sie keinen Zweck außer sich, wie der tugendhafte, aber zugleich sinnlich-gereitzte und bedürftige Mensch, sondern ist für sich selbst Zweck; sie sieht daher auch nicht nach einem Lohne aus, wie der sein Wohlseyn begehrende Mensch, welcher, indem er sittlich handelt, sich doch bewußt ist, daß er des Wohlseyns nicht unwürdig sey, mithin seine Begehrung des Wohlseyns nicht für unsittlich, ja, die Erfüllung derselben dem Sittengesetze für angemessen, und deßwegen als etwas ansehen kann, das er erwarten dürfe; die Tugend aber in Beziehung auf das Gesetz ist ihr eigner Lohn. Betrachtet sich also der Mensch

Digitized by Google

als ein Wesen, dessen eigner Wille gesetzgebend und die Willkühr bestimmend ist, so findet vor diesem Gesetze weder Verdienst noch Belohnung Statt; sondern wie der eigne gesetzgebende Wille sich selbst Zweck ist, so ist er sich auch im Bewußtseyn, die Willkühr bestimmt haben, selbst genug.

Die Tugend, in ihrer ganzen Vollkommenheit betrachtet, besitzt den Menschen, nicht besitzt der Mensch die Tugend; denn sie ist die Denkungsart, welche über Alles, was den Menschen angeht, verfügt. Es giebt nichts in dem Menschen, welches die Tugend, als ein Eigenthum, in Besitz haben könnte; denn die Tugend ist eigentlich nichts anderes, als die sich Gesetz gebende und Zweck bestimmende Freiheit.

Mehrere Tugenden, (der Materie nach,) sind nichts anderes, als verschiedene moralische Gegenstände, auf welche der aus dem einigen Princip der Tugend handelnde Wille sich leitet. Mehrere Laster sind verschiedene moralische Gegenstände, auf welche die aus dem einigen Princip der gesetzwidrigen Gesinnung handelnde Willkühr geleitet wird. Die Tugenden, (der Materie nach,) sind die Geburt der Tugend, (der Form nach;) die Laster der Materie nach sind die Brut des Lasters der Form nach, d. h.: der gesetzwidrigen Gesinnung.

Digitized by Google

Begriff einer Aesthetik der Sitten, und von der Möglichkeit, daß die Vernunft die Herrschaft über die Neigungen gewinnen könne.

Aesthetik der Sitten ist die Lehre von der subjektiven Darstellung der objektiv-praktischen Begriffe: nicht, als wenn sich die Ideen der Sittlichkeit unter sinnliche Anschauung bringen ließen, denn das ist unmöglich; sondern nur, um anzugeben, was die Ideen für einen Eindruck auf das Gefühl, wie die nöthigende Kraft, welche das moralische Gesetz begleitet, ihre Wirksamkeit empfindbar mache. — Alle moralische Begriffe haben nämlich durch ihre bloße Vorstellung eine Macht auf das Gefühl, in diesem Subjekte mehr, in dem andern weniger, aber doch immer in derselben Art; so daß die sittliche Vorstellung, als Ursache, die ihr korrespondirende Empfindung, als Wirkung, herbei führt. Das Moralisch-Böse erregt durch seine Vorstellung Abneigung, Ekel, Grauen, Erschütterung, Erschlaffung; das Moralisch-Gute hingegen, Zuneigung, Reitz, Erhebung, Stärkung: jene begleitenden Gefühle des Guten versinnlichen den gesetzgebenden Willen, (stellen die Wirksamkeit seiner Kraft im Gefühle dar;) diese begleitenden Gefühle des Bösen versinnlichen den moralischen Widerwillen.

Weil nun die sinnliche Anreitzung nur auf sich selbst fußt, hingegen die Vernunft, außer dem, daß sie Gesetz giebt, auch noch eine nöthigende Kraft hat, ihre Wirk-

Digitized by Google

samkeit empfindbar macht, und zwar nicht allein durch angenehme, erhebende und stärkende Gefühle, sondern auch durch unangenehme, niederschlagende und erschlaffende, welche sie dem andringenden Sinnenhange entgegen stellt; so ist es ihr dadurch möglich, der bloß sinnlichen, allein auf sich fußenden und durch sich wirkenden, Anreitzung den Vorrang abzugewinnen. Die Sinnenneigung ist isolirt und steht für sich allein; hingegen das moralisch-gewirkte Gefühl hat außer der Richtung, die es als bloßes Gefühl hat, auch noch die Vorstellung des Gesetzes für sich, wovon es eben die Wirkung ist, und dadurch ist es auch der Vernunft möglich, die Naturneigung zu überwiegen. Denn wäre dies nicht, so müßte es unbegreiflich scheinen, wie eine bloße Vernunftvorstellung, die sich späterhin entwickelt, den Naturhang, der sich früh entwickelt und viel Stärke gewinnt, dennoch allmählig unterjochen und zu ihren Zwecken beugen könne.

Dadurch also, daß das menschliche Gemüth ein Vermögen enthält, die Metaphysik der Sitten, (d h.: die erhabenen reinen praktischen Vernunftbegriffe,) subjektiv darzustellen, wodurch also die Vernunft ihre Macht auf das Gefühl äußern, die ihren praktischen Begriffen entsprechenden Empfindungen erregen, Ekel und Grauen oder Wonne und Erhebung bewirken kann, wird es der Freiheit möglich, über die Natur Meister zu werden.

Digitized by Google

XIV.

Vom Princip der Absonderung der Tugendlehre von der Rechtslehre.

Die Sittenlehre überhaupt zerfällt in die Rechtslehre und Tugendlehre. Der Grund dieser Eintheilung ist die Freiheit nach ihrem Verhältnisse, durch welches sie entweder eine äußere oder innere ist, (im Verhältnisse zu Andern oder zu sich selbst steht,) mithin die Eintheilung der Pflichten in die der äußern und die der innern Freiheit nothwendig macht. Die Pflichten der innern Freiheit sind allein ethisch, (nicht juridisch.)

Die Tugendlehre sondert sich also dadurch von der Rechtslehre ab, daß sie nur für die innere Freiheit Gesetze und Pflichten vorschreibt.

Die innere Freiheit ist die Bedingung aller Tugendpflicht; denn Tugendpflicht ist die sittliche Nothwendigkeit, sich einen Zweck zu setzen: einen Zweck kann man sich nur selbst setzen, mithin nur dadurch, daß man erste Ursache des Setzens sey. Soll man unbedingte Ursache, (Urheber,) des Setzens seyn, so muß, wenn das Setzen einem Gesetze unterworfen wird, das Gesetz nicht Gesetz eines Andern seyn oder als fremder Wille an den Handelnden ergehen; es muß also das Gesetz eignes Gesetz des Setzenden selbst seyn. Der Actus, durch welchen der Setzende sich in seinem Setzen, (in der Bestimmung seines Zwecks,) dem Gesetze unterwirft, und nur das sich

Digitized by Google

zum Zwecke macht, was zum Zwecke zu haben, allgemeines Gesetz seyn kann, und darum auch Zweck seyn soll; kann daher auch nur ein unbedingt-selbstthätiger Actus seyn. Da man nun keinen Zweck haben kann, ohne sich ihn selbst zu setzen, die Tugendpflicht aber gerade auf das Setzen und Bewirken eines sittlich-nothwendigen Zwecks besteht, so ist sie ohne innere Freiheit gar nicht möglich.

Wie also das Gewissen die subjektive Bedingung der Möglichkeit aller Pflicht ist: so ist die innere Freiheit die subjektive Bedingung der Möglichkeit aller Tugendpflicht. Diese Erkenntniß gehört also zum vorbereitenden Theile, (Discursus praeliminaris,) der Tugendlehre.

Anmerkung.

Von der Tugendlehre nach dem Princip der innern Freiheit.

Fertigkeit, (Habitus,) ist als Leichtigkeit, zu handeln, eine subjektive Vollkommenheit der Willkühr. Sie ist entweder eine natürliche oder moralische, (freie,) Fertigkeit. Jene beruht auf Angewöhnung, (Asuetudo,) und ist eine der Willkühr durch öfters wiederhohlte Handlung zur Nothwendigkeit gewordene Gleichförmigkeit des Handelns; diese hingegen beruht auf der Freiheit, und ist eine Fertigkeit, nicht der Willkühr, sondern des Willens, sich durch die Vorstellung des Gesetzes im Handeln zu bestimmen.

Digitized by Google

Tugend ist also nicht eine Fertigkeit der Willkühr durch Gewohnheit, sondern eine Fertigkeit des Willens, (d. h.: des mit der Regel, die er annimmt, zugleich allgemein-gesetzgebenden Begehrungsvermögens,) in freien gesetzmäßigen Handlungen sich durch die bloße Idee des Gesetzes zu bestimmen. Diese letztere Beschaffenheit des Willens gehört also allein zur Tugend. Man kann also die Tugend auch so definiren: sie sey die freie, (durch sittliches Handeln erworbene,) Fertigkeit, sich durch die bloße Achtung gegen das Gesetz zum Handeln zu bestimmen. Es gehört also wesentlich zur Tugend, daß die Fertigkeit eine freie, und keine bloß mechanische, (Angewöhnung,) sey.

Es soll aber diese Fertigkeit aus der innern Freiheit hervor gehen; zur innern Freiheit gehört aber:

1. Seiner selbst in einem gegebenen Falle Meister zu seyn, (Animus sui compos.) Nüchternheit, Besonnenheit, Geistesgegenwart;
2. Ueber sich selbst Herr zu seyn, (Imperium in semetipsum,) d. i.: seine Affekten zu zähmen und seine Leidenschaften zu beherrschen.

Wer seiner selbst mächtig ist, hat die innere Qualität, auch seine Affekten beherrschen zu können: doch ist dies Letztere mit dem Erstern nicht einerlei; denn seiner selbst Meister kann man seyn, wenn man durch keine Affekten gereizt, mithin auch gar nicht in die Nothwendigkeit gesetzt wird, sie zu zähmen.

Digitized by Google

Die Gemüthsart in diesen beiden Zuständen ist edel, (Indoles erecta,) im entgegen gesetzten Falle aber unedel, (abiecta, serva.)

XV.

Zur Tugend wird erfordert die Herrschaft über sich selbst.

Affekten und Leidenschaften sind wesentlich von einander unterschieden. Jene beziehen sich auf's Gefühl, diese gehören dem Begehrungsvermögen an. Die Affekten gehören zum Gefühle, das vor der Ueberlegung vorher geht und diese selbst entweder unmöglich macht oder doch sehr erschwert. Sie sind stürmisch, unvorsätzlich und blind. Daher heißt der Affekt, (als Andrang des Gefühls,) jäh oder jach, (Animus praeceps,) und die Vernunft sagt durch den Tugendbegriff: man solle sich fassen, (gleichsam im Sturze aufgreifen und halten.) Der Affekt, als diejenige Bewegung des Gemüths, welche es unvermögend macht, freie Ueberlegung der Grundsätze anzustellen und sich darnach zu bestimmen, mithin als Schwäche im Gebrauche des Verstandes, verbunden mit einer Stärke der Gemüthsbewegung, ist nur eine Untugend, etwas Kindisches und Schwaches, was mit dem besten Willen gar wohl zusammen bestehen kann, und das einzige Gute hat, daß der Sturm bald aufhört. Ein Hang zum Affekte, z. B. der Unwille

als Zorn, verschwistert sich daher nicht so sehr mit dem Laster als die Leidenschaft.

Die Leidenschaft gehört zum Begehrungsvermögen und ist die zur bleibenden Neigung gewordene sinnliche Begierde, z. B. der Haß oder die Rachbegier im Gegensatze des Zorns. Sie ist anhaltend und überlegend; ist eine Neigung, welche alle Bestimmbarkeit der Willkühr durch Grundsätze erschwert oder unmöglich macht. Die Ruhe, mit der ihr nachgehangen wird, läßt Ueberlegung, und verstattet dem Gemüthe, sich darüber Grundsätze zu machen, und so, wenn die Neigung auf das Gesetzwidrige fällt, über ihr zu brüten, sie tief zu wurzeln, und das Böse dadurch als vorsätzlich in eine Maxime aufzunehmen; welches alsdann ein qualifizirtes Böse, d. i. ein wahres Laster, als die Brut einer gesetzwidrigen Gesinnung, ist. S. §. 36.

Im Affekte fühlt man, in der Leidenschaft begehrt man: der Affekt ist blind, stürmisch und unvorsätzlich; die Leidenschaft ist nachdenkend, anhaltend und überlegend. Der Affekt erschwert oder zerstört die Ueberlegung der Grundsätze; die Leidenschaft erschwert oder zerstört die Bestimmbarkeit der Willkühr durch Gesetze. Im Affekte wird die Freiheit nur gehemmt, aber in der Leidenschaft wird sie aufgehoben. Der Affekt ist Schwäche im Gebrauche des Verstandes und Stärke der Gemüthsbewegung, und kann mit einem guten Willen bestehen; aber die Leidenschaft gebraucht den Verstand, brütet sogar

Grundsätze, und besteht nur mit einem bösen Willen. S. Kr. d. Urtheilskr., S. 121.

Die Tugend also, sofern sie auf innere Freiheit gegründet ist, enthält nicht allein die Pflicht der Apathie, d. i.: das Verbot, sich von seinen Gefühlen und Neigungen nicht beherrschen zu lassen, sondern auch die Pflicht der Autokratie, d. i.: das bejahende Gebot der Herrschaft über sich selbst, mithin alle seine Vermögen und Neigungen unter seine Vernunftgewalt zu bringen. Denn wenn die Vernunft, außer dem, daß sie unabhängig von Gefühlen und Neigungen macht, nicht auch noch die Zügel der Regierung über sie in die Hände nimmt, so spielen jene den Meister über den Menschen.

XVI.

Zur Tugend wird Apathie, als Stärke betrachtet, nothwendig voraus gesetzt.

Affektlosigkeit, (Apatheia, Phlegma in significatu bono,) muß von **Gefühllosigkeit**, (Apatheia, Phlegma in significatu malo,) unterschieden werden. Diese ist subjektive Gleichgültigkeit, (Indifferentia pathologica,) in Ansehung der Gegenstände der Willkühr und Schwäche; jene ist die den Einfluß der Gefühle durch unwandelbare Befolgung seiner sittlichen Grundsätze abhaltende Gemüthsstimmung und, als sittlich-bewirkte Unabhängigkeit von Gefühlen, (Apatheia moralis,) wahre Stärke. Denn die Gefühle aus sinnli-

chen Eindrücken verlieren ihren Einfluß auf das Moralische nur dadurch, daß die Achtung gegen das Gesetz über sie insgesammt mächtiger wird.

Aller Affekt, als stürmische Gemüthsbewegung, er mag durch einen sinnlichen oder sittlichen Gegenstand erregt werden, verträgt sich nicht mit der sittlichen Freiheit des Handelns. Man rühmt zwar die Idee des Guten mit Affekt, d. i.: wenn man den lebhaften Antheil am Guten bis zum Affekte steigen oder vielmehr ausarten läßt, unter dem Titel des Enthusiasmus, und pflegt diesen für moralische Stärke auszugeben: allein aller Affekt an sich, ist, als zur Sinnlichkeit gehörend, blind, entweder in der Wahl seines Zwecks, oder doch, wenn der Zweck auch durch Vernunft gegeben worden ist, in der Ausführung desselben; denn er macht uns eben unvermögend, eine freie Ueberlegung der Grundsätze anzustellen und uns darnach zu bestimmen. Nun gehört es aber zur Tugend, daß das Gemüth in Ruhe sey, um mit einer überlegten und festen Entschließung ihr Gesetz in Ausübung zu bringen, und je weiter der Mensch es hierin bringt, desto stärker ist seine Tugend; folglich ist der Enthusiasmus, selbst für das Gute, mehr die scheinbare Stärke eines Fieberkranken, als die des Zustandes der Gesundheit im moralischen Leben. Wie die Tugend, durch freie Ueberlegung der Grundsätze ausgeübt, die sittliche Entschließung immer mehr stärkt und einen bleibenden Zustand des Gleichgewichts aller Gemüthskräfte herbei

führt: so ist der Affekt, selbst wenn er durch die Vorstellung des Guten aufgeregt wird, nur eine augenblicklich glänzende Erscheinung, die schnell aufglänzt und eben so schnell wieder verlischt, und das Ende dieser Rüttelung durch das Spiel der Affekten ist Erschlaffung und Mattigkeit, wie alle Folgen aus der Zerrüttung des Gleichgewichts der Gemüthskräfte.

Der Tugendhafte ist daher kein Enthusiast, selbst für seine Tugend nicht, sondern affektlos geht er seinen unwandelbaren Grundsätzen mit ruhiger Ueberlegung und fester Entschlossenheit nach, und die bleibende Stimmung seines Gemüths ist Achtung gegen das Gesetz und ein durch reine Vernunft motivirtes Wohlgefallen am pflichtmäßigen Bestreben aus Pflicht.

Wenn man für die Tugendausübungen sogar Mäßigung zu empfehlen pflegt, so kann man auch wohl nichts anderes im Sinne haben, als dieses: daß von ihrer Ausübung aller Effekt, alle durch die Vorstellung des Guten aufgeregte stürmische Gemüthsbewegung, entfernt seyn solle. Dahin gehört der Denkspruch: Insani sapiens nomen habeat, aequus iniqui, — *ultra quam satis est*, virtutem si petat ipsam. *Hor.* Denn wenn man unter der Mäßigung in der Tugend nicht die Enthaltsamkeit vom Affekte in der Tugendübung versteht, so ist es ungereimt, zu wähnen, man könne auch wohl allzu weise, allzu tugendhaft seyn, gleich als wenn man sagen wollte: ein Zirkel könne auch wohl zu rund oder eine ge-

rade Linie könne auch wohl zu gerade seyn. Von dem Tugendhaften schwebt uns ein Ideal vor, dem wir uns in's Unendliche nähern sollen, und es ist thöricht, zu meinen: man könne diesem Ideale auch wohl allzu nahe kommen.

Phantastisch-tugendhaft ist derjenige, welcher, durch Affekt verleitet, Unsinn in das Princip der Tugend bringt und den Begriff von derselben verfälscht. Die Tugend besteht in dem aufrichtigen und durch klare Grundsätze geleiteten Bestreben, das Sittengesetz um sein selbst willen zu beobachten. Die Vernunft hält uns hier ein Ideal vor, dem gleich zu seyn, zwar alle menschliche Kraft übersteigt, nicht aber, sich ihm in's Unendliche zu nähern, und gerade hierin besteht die menschliche Tugend. Das Gesetz verlangt also von uns nicht Tugendvollkommenheit, (Tugend in der Vollendung,) aber Annäherung zu derselben, so weit es uns nur immer möglich ist. Mißversteht man nun das Tugendgesetz, und fordert, statt der Annäherung zum Ideale, die Vollendung, als eine wirklich-erreichte; so bringt man Unsinn in das Princip der Tugend, d. h.: man verlangt etwas Unmögliches, denn man verlangt, das dasjenige, was nur durch einen unendlichen Fortschritt als erreichbar vorgestellt werden kann, in einem bestimmten Zeitpunkte erreicht seyn solle. Weil nun der Phantast nur Vollendung in der Tugend, (das Ideal,) für Tugend hält, so ist ihm jede Bestrebung, sich dem Gesetze zu weihen, noch keine

Tugend; und da er überall idealisiren will, so muß er bei jedem Vorfalle anstehen und mikrologisch fragen: ob nun auch gerade diese That die allertugendhafteste unter allen möglichen Thaten sey. Da man aber über jede Handlung noch eine vollkommnere denken kann, so wird die minder vollkommene keinen Werth in seinen Augen haben. Diesen seinen überspannten, dem Princip und Begriffe der Tugend zuwider laufenden, Einbildungen gemäß kann er denn auch keine in Ansehung der Moralität gleichgültigen Dinge, (Adiaphora,) einräumen. — Ein in Ansehung der Moralität, (der sittlichen Denkungsart,) gleichgültiges Ding ist jedoch nicht ein solches, welches auf das Sittengesetz in gar keiner Beziehung stünde, sondern ein solches, welches durch das Sittengesetz selbst als etwas Erlaubtes, mithin der subjektiven Wahl Frei-gestellet, konstituirt wird. Das Vernunftgesetz ist nämlich in Beziehung auf die möglichen Objekte der Willkühr entweder ein Gebot, oder Verbot, oder Erlaubnißgesetz. Das Erlaubnißgesetz ist ein sich selbst einschränkendes Gebot oder Verbot; die Sphäre desjenigen, dem kein Gebot oder Verbot entgegen steht, ist die Sphäre des Erlaubnißgesetzes. Alles also, was weder geboten noch verboten ist, ist erlaubt, und zwar von Gesetzes wegen. Das Gesetz will: daß Alles, was der Verbindlichkeit nicht entgegen ist, dem kein Imperativ entgegen steht, frei oder dem Belieben überlassen sey. Die Freiheit nun, in wie fern sie durch kein entgegen gesetztes Gebot oder Verbot eingeschränkt ist, ist das

dem Erlaubnißgesetze entsprechende Vermögen, nach Belieben zu thun oder zu lassen. Der Bestimmungsgrund zum Handeln liegt hier in dem bloßen Begehrungsvermögen des Subjekts, nicht in dem durch's Gesetz bestimmten Objekte; und so soll es seyn, nach dem Gesetze. Die dem sich selbst Bestimmungsgrund seyenden Begehrungsvermögen entsprechende Handlung ist gleichgültig, d. h.: ihr Thun und Lassen standen im Belieben des Subjekts; aber sie ist doch nicht ohne alle Beziehung auf das Sittengesetz, (mithin nicht gleichgültig in aller Absicht, absolute indifferens,) denn eben dieses statuirt diese Freiheit durch ein Erlaubnißgesetz, d. h.: dadurch, daß es will: alles Thun und Lassen, denen kein Gebot oder Verbot entgegen steht, sollen der bloßen Willkühr überlassen seyn.

Wer nun die gleichgültigen Dinge, (die Sphäre des Erlaubten, eine durch einen entgegen stehenden Imperativ nicht eingeschränkte Freiheit,) nicht einräumt, mithin dadurch der sich schon von selbst darbietenden Eintheilung der Sphäre der möglichen Objekte der Freiheit in das Gebotene, Verbotene und Erlaubte widerspricht, und nur Gebote und Verbote, aber gar keine Erlaubnisse gestattet, folglich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fußangeln bestreuet, und es nicht gleichgültig, (vor dem Gesetze erlaubt,) findet: ob ich mich mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein, wenn mir beides bekommt, nähre; ob ich, wenn ich ausgehe, den linken

oder rechten Fuß zuerst vorsetze; und dergleichen: den nennt man mit Recht einen moralischen Pedanten oder Phantastisch-Tugendhaften. Es ist dies eine Mikrologie, die, wenn man sie in die Tugendlehre aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyrannei machen würde.

Anmerkung.

Die Tugend ist immer im Fortschreiten, und hebt doch auch immer von vorne an.

Das Erste folgt daraus, weil sie, objektiv, (dem Gesetze und der Vernunftvorstellung nach,) ein Ideal und unerreichbar, gleichwohl sich ihm beständig zu nähern, dennoch Pflicht ist. Das Zweite gründet sich, subjektiv, auf die mit Neigungen afficirte Natur des Menschen; denn unter dem Einflusse derselben kann sich die Tugend mit ihren Ein Mahl für alle Mahl genommenen Maximen niemahls in Ruhe und Stillstand setzen, weil sie, wenn sie nicht im Steigen ist, unvermeidlich sinkt. Denn sittliche Maximen können nicht so, wie technische, auf Gewohnheit gegründet werden, (denn dies gehört zur physischen Beschaffenheit seiner Willensbestimmung,) sondern, selbst wenn ihre Ausübung zur Gewohnheit würde, so würde das Subjekt damit die Freiheit in Nehmung der Maximen einbüßen, welche doch der Charakter einer Handlung aus Pflicht ist.

Digitized by Google

XVII.

Vorbegriffe zur Eintheilung der Tugendlehre.

In der Eintheilung hat man zuerst darauf zu sehen: welches der zu eintheilende Begriff sey; welches hier die Sittenlehre überhaupt ist; zweitens: welches das Principium der Eintheilung sey; welches hier ist: a. die Form der Gesetzgebung; b. die Materie derselben; c. die Unterscheidung des Materialen vom Formalen im Princip der Pflicht; drittens: welches die Eintheilungsglieder sind, die sich nach Maaßgebung des Eintheilungsgrundes ergeben. — Der Eintheilungsgrund, (Principium divisionis,) muß das Merkmahl oder die Bedingung enthalten, wodurch das eine Glied der Eintheilung vom andern specifisch unterschieden wird.

a. Eintheilung der Form der Gesetzgebung nach.

Die allgemeine Sittenlehre soll eingetheilt werden; es muß folglich das Principium der Eintheilung gesucht werden. Dieses muß, was das Formale betrifft, alle Bedingungen, (Merkmahle,) enthalten, welche dazu dienen, den einen Theil der allgemeinen Sittenlehre, (die Tugendlehre,) von der Rechtslehre zu unterscheiden, und zwar specifisch, der Form, d. i. der Art der Gesetzgebung, nach. Dies geschieht auf folgende Art:

Digitized by Google

1. Die Tugendgesetzgebung unterscheidet sich von der Rechtsgesetzgebung dadurch, daß jene eine innere ist und schlechthin nicht äußerlich seyn kann, diese aber ursprünglich zwar auch eine innere ist, aber doch auch eine äußere seyn kann; und hierauf, als eine ihr eigenthümliche Art, gesetzgebend und zwingend zu seyn, fußt sie in ihrer Verpflichtung. Dagegen gehört es zur innern Möglichkeit der Tugendgesetzgebung, daß sie nur eine innere seyn könne; denn der Mensch soll sich nach ihr durch die bloße Idee des Gesetzes, und zwar selbst bestimmen. Die Idee aber und die Selbstbestimmung durch dieselbe sind etwas Schlechthin-Innerliches. Da diese Unterscheidung nur die Art, wie Tugend und Recht gesetzgebend sind, betrifft, so ist das Princip der Eintheilung aus dem bloßen Formalen hergenommen. Tugendpflichten sind also, in Ansehung der Form der Gesetzgebung, solche, für welche keine äußere Gesetzgebung Statt findet.

2. Beide verpflichten, so wohl die Rechtslehre als auch die Tugendlehre; Pflicht aber findet nur durch ein Gesetz Statt, und das Gesetz, welches die Pflicht gründet, heißt Pflichtgesetz. Nun ist das Gesetz entweder ein Rechts- oder ein Tugendgesetz, mithin die Pflicht auch entweder eine Rechts- oder eine Tugendpflicht; und es fragt sich: wodurch sich das Rechtgesetz von dem Tugendgesetze unterscheidet. Das Pflichtgesetz des Rechts ist ein Gesetz für die Handlungen, das Pflichtgesetz der Tugend, (der Ethik, als innerer Gesetzgebung,) ist ein Gesetz für die Maximen der Handlungen.

Digitized by Google

Das Rechtsgesetz bestimmt die äußere That mit mathematischer Genauigkeit nach dem Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, und zu der also bestimmten Handlung nöthigt es, im Falle der Weigerung, durch äußerlichen Zwang. Das Tugendgesetz bestimmt bloß die Regel, und will: daß man sie in seine Maxime aufnehmen solle, ohne nun zu bestimmen, wie oder wie viel in jedem Falle gethan werden müsse. Das Subjekt soll die Maxime haben, und nun in allen Fällen selbst beurtheilen: wie und wie viel es zur Bewirkung des vorgesetzten Zwecks thun könne und solle. Dagegen abstrahirt das Rechtsgesetz von der innern Denkungsart und sieht, als solches, bloß auf die äußere That.

3. Da das Pflichtgesetz des Rechts die Handlung selbst gebietet, so ist die Pflicht, welche hieraus ergeht, eine enge, d. h.: es hat die Willkühr nicht die geringste Freiheit, etwas ab- oder zuzuthun. Aber da das Pflichtgesetz der Tugend nur die Maxime gebietet, mithin sich bloß im Allgemeinen, in der Angabe der Regel und des Zwecks überhaupt, hält, mithin das Besondere, das Wie und Wie viel in allen Umständen, unbestimmt läßt; so ist die Tugendpflicht eben deßwegen eine weite, d. i.: sie verstattet der Willkühr einen Spielraum, überläßt es ihrer Ueberlegung, wie und wie viel sie jedes Mahl für die Pflicht gemäß erkenne.

Es gehört zur Art, wie die Sittenlehre die Willkühr unter ihr Gesetz nimmt, ob sie ihr nämlich die Hand-

lung oder die Maxime der Handlung zur Pflicht macht; mithin betreffen diese Eintheilung und Unterscheidung des Tugendgesetzes vom Rechtsgesetze bloß das Formale.

Es gehört ferner nur zur Art der Verpflichtung: ob die Pflicht eine weite oder eine enge sey; mithin betrifft die Unterscheidung derselben in enge und weite Pflichten auch nur das Förmliche der sittlichen Gesetzgebung.

b. Eintheilung der Materie der Gesetzgebung nach.

Die sittliche Gesetzgebung in Ansehung des Materialen eintheilen, heißt: darauf sehen, was sie für ein Objekt konstituire; ob dieses für beide Theile, (für die Rechtslehre und Tugendlehre,) einerlei oder verschieden sey. Da wir uns hier bloß im Allgemeinen halten, so kann nur die Frage seyn: ob die allgemeine Sittenlehre in ihrem einen Theile von aller Materie wegsehe, in dem andern aber nicht davon abstrahire. In der Rechtslehre nun sieht sie von aller Materie weg, und sagt bloß, welches die unumgängliche Einschränkung der Willkühr sey, wenn sie handelt, das Objekt derselben sey, welches es wolle. Da ist denn die Regel das Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung im Antagonismus der äußern Freiheit; welches bloß formal ist, indem es bloß die formale Bedingung der Einschränkung der Willkühr im äußern Verhältnisse vorschreibt. Dagegen gebietet die Tugendlehre nicht bloß Pflichten in Ansehung aller

möglichen Objekte der Willkühr, sondern macht gewisse und bestimmte Objekte selbst zur Pflicht, gebietet, sich Zwecke zu setzen; sie ist daher nicht bloß eine Pflichtenlehre überhaupt, sondern auch eine Zwecklehre, indem ihre Pflichten Objekte annöthigen. Die allgemeine Regel ist daher: Jeder Mensch solle so wohl sich selbst als auch jeden andern Menschen als seinen Zweck denken, er solle Handlungen unternehmen, durch welche er sich selbst Andern zum Zwecke macht, (Selbstliebe und Nächstenliebe, nicht in pathologischer, sondern praktischer Bedeutung. S. No. XII, C.)

c. Eintheilung nach der Unterscheidung des Materialen vom Formalen im Princip der Pflicht selbst.

In jeder Pflicht selbst kann und muß man wiederum das Formale derselben von dem Materialen unterscheiden. Jenes betrifft die Art der Verpflichtung; dieses, das, was zur Pflicht gemacht wird. Das, wovon die Pflicht ausgeht, (das Princip der Pflicht,) ist das Gesetz; dieses nöthigt nun entweder bloß durch die Idee von ihm, mithin innerlich, oder auch durch fremden Zwang, mithin auch äußerlich. Das Gesetz, welches nur innerlich nöthigt und durch seinen bloßen Begriff bestimmt, keinen äußerlichen Zwang gestattet, ist ein Tugendgesetz. Der Tugendbegriff ist also der Begriff von der Selbstnöthigung durch die bloße Idee des Gesetzes, wobei ich auf

Digitized by Google

die Art der Verpflichtung, (das Formale,) und auf den zur Pflicht gemachten Zweck, (das Materiale,) sehen kann. Die Art der Verpflichtung ist hier diejenige, da die bloße Idee des Gesetzes Triebfeder seyn soll, und dies heißt Tugendverpflichtung, (Obligatio ethica,) wobei es unausgemacht bleibt, was es für ein Gesetz und was es für eine Pflicht sey, ob Rechtsgesetz oder Tugendgesetz, Rechtspflicht oder Tugendpflicht; denn es ist allgemeine Anforderung der Ethik, daß die Idee des Gesetzes motiviren und die Pflicht um der Pflicht willen gethan werden solle, wenn auch das Gesetz und die Pflicht zum Rechte gehören. Der zur Pflicht gemachte Zweck ist ein solcher, welchen ich mir setzen soll, eben weil ihn zum Zwecke zu haben, allgemeines Gesetz seyn kann: eine solche, eine gewisse Materie durch die bloße Idee des Gesetzes zum Zwecke annöthigende, Pflicht heißt Tugendpflicht, (Officium ethicum s. virtutis;) es findet also in ihr auch die Tugendverpflichtung, (Nöthigung durch Achtung gegen das Gesetz,) Statt, aber außer dieser auch noch ein Zweck, den ich mir aus Achtung gegen das Gesetz zum Zwecke machen soll.

Die Zusammenstimmung zur Tugendverpflichtung, zum Gesetze um des Gesetzes willen, heißt Gesetzmäßigkeit; ist die bloß formale Beschaffenheit der Tugendgesinnung; die Zusammenstimmung zur Tugendpflicht, zum Zwecke, der um des Gesetzes willen Objekt der Willkühr ist; heißt Zweckmäßigkeit; und verbindet zur forma-

len Beschaffenheit der Tugendgesinnung auch noch die Materie derselben.

Es kann, wie wir schon oft bemerkt haben, nur eine Tugendverpflichtung, nur Eine tugendhafte Gesinnung, als objektiven Bestimmungsgrund, seine Pflicht zu erfüllen, geben, und diese Art der Verpflichtung erstreckt sich über alle Pflichten, auch über die Rechtspflichten, die aber darum nicht den Rahmen der Tugendpflichten führen; allein es kann mehrere Tugendpflichten geben, weil es viel Objekte giebt, die für uns Zwecke seyn können.

Die Eintheilung der Ethik, d. i.: der Wissenschaft von der Art, auch ohne Rücksicht auf mögliche äußere Gesetzgebung verbindlich zu seyn, wird daher auch nicht auf die Tugendverpflichtung, sondern nur auf die Tugendpflichten gehen: denn jene ist das formale Princip der Ethik selbst, (indem Tugendverpflichtung die Art der Verbindlichkeit durch die bloße Idee des Gesetzes ausdruckt, wovon die Ethik eben die Wissenschaft ist;) diese hingegen sind die verschiedenen Gegenstände, auf welche die Tugendgesinnung, (der aus dem formalen und einigen Princip der Tugend sich bestimmende Wille,) bezogen und geleitet wird.

Anmerkung.

Warum zerfällt die Ethik in die Elementar-Lehre und Methoden-Lehre, da doch die Rechtslehre solcher Eintheilung überhoben seyn konnte?

Die Ursache ist, weil jene es mit weiten, diese aber mit lauter engen Pflichten zu thun hat.

Die enge Pflicht ist eine solche, welche ihrer Natur nach strenge bestimmt seyn muß; und wenn dies nicht wäre, so wäre sie auch keine enge Pflicht. Die Rechtslehre bestimmt alle ihre Pflichten mit der größten Strenge und Genauigkeit, gleichwie die reine Mathematik die Objekte ihrer Konstruktion bestimmt. Man darf hier nicht erst eine allgemeine Vorschrift, (Methode,) angeben, wie im Urtheilen verfahren werden solle, um richtig zu subsumiren; sondern es ist schon geurtheilt und subsumirt, und der Mensch hat weiter nichts zu thun, als das Urtheil oder die durch dasselbe bestimmte Pflicht zu erfüllen, und das, was dem Urtheile nach schon bestimmt ist, nur noch durch die That wahr zu machen. Wäre es aber noch nicht genau bestimmt, was zu thun sey, so wäre es auch keine Rechtspflicht, denn die Rechtslehre weiß von keinen durch sie unbestimmt gelassenen Pflichten.

Die Ethik hingegen schreibt bloß die Maximen vor, giebt mithin bloß die Regel und den Begriff des Objekts überhaupt. Hier bleibt offenbar noch die Funktion, zu

subsumiren, übrig, mithin auch die Frage: wie man im Subsumiren zu verfahren habe; wie eine Maxime, (die nur ihre Form und Materie überhaupt hat,) in besondern Fällen anzuwenden sey. Bei Pflichten, die schon völlig und strenge bestimmt, mithin vollkommen sind, wären dergleichen Fragen widersinnig, nicht aber bei Pflichten, die einen Spielraum verstatten, folglich unvollkommene sind und deren Maxime durch eine andere Maxime eingeschränkt werden kann.

Indem mir die Ethik im Allgemeinen eine Maxime gebietet, aber bloß die Maxime, mithin bloß im Allgemeinen, was ich mir zum Zwecke machen solle; so muß ich fragen: Wie ist diese Maxime in besondern Fällen anzuwenden? Da ist denn die Antwort: Du mußt es so und so machen. Dies ist aber wieder eine, obzwar der ersten untergeordnete, Maxime, und nun frage ich weiter: Wie ist diese wiederum auf vorkommende Fälle anzuwenden? Die Antwort giebt abermahls eine neue, der vorigen untergeordnete, Maxime. Die Fragen nach Maaßregeln der Beurtheilung und Anwendung der Maximen gehen so weit, wie sehr sich die Fälle vervielfältigen und verschieden sind. Hier ist nun klar, daß die Vernunft (a priori) wohl die Maxime gebieten, aber gar nicht die Anwendung derselben auf alle mögliche Fälle bestimmen kann; dieses vielmehr der eignen Ueberlegung in jedem besondern Falle überlassen bleiben müsse. Doch kann man hier wohl allgemeine Regeln geben, wie

man im Urtheilen überhaupt verfahren solle; allein, da jede Regel doch immer wieder Urtheilskraft erfordert, so wird am Ende doch die Urtheilskraft ohne Regel bleiben, mithin ursprünglich subsumiren müssen, wenn man sich dabei nur bewußt ist, seine Ueberlegung mit Genauigkeit angestellt zu haben.

Alles Urtheilen ist aber auf die Stellung der Fälle, (Casus,) unter die Pflicht-Maxime, (als Regel,) angelegt, welches bei der Rechtspflicht nicht nöthig ist; denn die ist schon eine durch das Rechtsgesetz bestimmte Nothwendigkeit der Handlung. Daher weiß auch nur die Tugendlehre von einer Kasuistik, nicht die Rechtslehre.

Die Kasuistik ist aber weder eine Wissenschaft noch ein Theil derselben; denn sie ist keine Dogmatik, welche lehrt: wie etwas gefunden und als Wissenschaft erkannt werde, sondern sie ist eine Gymnastik, eine Uebung, um die Wahrheit suchen zu lernen. Der Inbegriff der Fälle, um die Urtheilskraft in Bestimmung des Besondern nach der Pflicht-Maxime zu üben, würde eine Kasuistik seyn. Eine solche Uebung kann nur empirisch und fragmentarisch angestellt werden, denn sie beschäftigt sich eben mit dem, was einzeln vorkommt, und spitzt die Urtheilskraft auf besondere zur Regel gehörige Fälle. Die Kasuistik wird also in die Wissenschaft am besten fragmentarisch, nicht systematisch, verwebt und nur, gleich den Scholien, zum Systeme hinzu gethan.

Die Kasuistik hat also den Zweck, die Urtheilskraft zu üben. Außer dieser aber ist es auch die Vernunft selbst, welche so wohl in der Theorie als auch in der Praxis der Pflichten geübt seyn will, woraus der Begriff einer Methoden-Lehre der reinen praktischen Vernunft entspringt, die den zweiten Theil der Ethik ausmacht.

1. Die Uebung der Vernunft in der Theorie der Pflichten, (die ethische Didaktik,) besteht darin, daß man dem Lehrlinge dasjenige von Pflichtbegriffen abfragt, was er schon weiß, (Methodus erotematica;) man fragt es nun entweder seinem bloßen Gedächtnisse ab, (Methodus catechetica,) oder seiner Vernunft, indem man voraus setzt, daß es in seiner Vernunft natürlicher Weise enthalten sey und nur daraus entwickelt werden dürfe, (Methodus dialogica s. Socratica.)

2. Die Uebung der Vernunft in der Praxis der Pflichten, (die ethische Ascetik,) als Kultur der Tugend, geht nicht bloß auf Entwickelung der Tugendbegriffe, sondern auch des Tugendvermögens und des Willens dazu.

Das System der Tugendlehre zerfällt also in die Elementar-Lehre und Methoden-Lehre der reinen praktischen Vernunft. Jeder Theil zerfällt wiederum in seine Hauptstücke.

Digitized by Google

Die Elementar-Lehre erwägt erstlich die verschiedenen Subjekte, wogegen dem Menschen eine Verbindlichkeit obliegt; zweitens, die verschiedenen Zwecke, welche zu haben, ihm die Vernunft auferlegt, wie auch die Empfänglichkeit für dieselben. Das Erste geht auf die Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst und gegen Andere; das Zweite auf die Eintheilung der Tugendpflichten in Ansehung eigner Vollkommenheit und fremder Glückseligkeit, welches die verschiedenen Zwecke sind, die zugleich zur Pflicht gemacht werden.

XVIII.

Architektonische Eintheilung zur Gründung eines Systems der reinen praktischen Vernunft in einer Ethik.

Architektonisch ist eine Eintheilung, wenn sie zufolge einer Idee durch Verwandtschaft und Ableitung des Mannigfaltigen von einem einigen obersten und innern Zwecke ein System gründet. Von diesem giebt sie das Schema, d. i.: eine a priori aus dem Princip des Zwecks bestimmte wesentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Theile, mithin den Umriß und die Gliederung des Ganzen.

Die Vernunft ist an sich selbst und ursprünglich architektonisch, denn sie ist die Quelle der Ideen, ob diese gleich in ihr oft nur noch als Keime, deren Theile noch sehr eingewickelt sind, verborgen liegen. Auch die reine prak-

Digitized by Google

tische Vernunft entwirft eine architektonische Eintheilung zur Gründung eines Systems ihrer Begriffe (in einer Ethik.) Die Eintheilung selbst kann aber nach zweierlei Gründen, (Principia divisionis,) unternommen werden: erstlich subjektiv, nach dem subjektiven Verhältnisse der Verpflichteten und Verpflichtenden; zweitens objektiv, nach dem objektiven Verhältnisse der ethischen Gesetze zu den Pflichten überhaupt. (S. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Einleitung, S. XLVII ff.; und Philos. Unters. u. s. w., S. 142 und 154.)

1. Die erste Eintheilung ist die der Wesen, (Subjekte,) in Beziehung auf welche eine ethische Verbindlichkeit gedacht werden kann. Diese Eintheilung geschieht nach dem subjektiven, a priori denkbaren, aber nicht bestimmten Verhältnisse der Verpflichteten und Verpflichtenden.

Hier kommt erstlich die Frage vor: wer verpflichtend und wer verpflichtet sey. Die Antwort ist: Der Mensch ist beides: als Person, nach der Eigenschaft seines Freiheitsvermögens, welches gänzlich übersinnlich ist, (als Homo noumenon,) ist er verpflichtend, (obligans,) denn als solche ist er die Quelle der Gesetze und gesetzgebend; als Sinnenwesen, als mit physischen Bestimmungen behaftetes und davon abhängiges, mithin durch Naturneigungen bestimmbares Wesen, ist er verpflichtet, (obligatus.) Beides kann er seyn: entweder im Verhältnisse zum Menschen überhaupt, (gegen sich selbst und ge-

Digitized by Google

gen Andere,) oder im Verhältnisse zu andern nicht-menschlichen, (untermenschlichen und übermenschlichen,) Wesen. Nur die moralischen Verhältnisse des Menschen gegen den Menschen sind uns begreiflich, daher geht die Ethik, als reine praktische Philosophie der innern Gesetzgebung, nicht über die Grenzen der wechselseitigen Menschenpflichten hinaus. Gegen untermenschliche, uns bekannte, nicht-moralische Wesen giebt es keine Pflichten, weil vernunftlose Wesen weder verbinden noch verbunden werden können; wohl aber kann es Pflichten in Ansehung derselben gegen den Menschen geben. Gegen übermenschliche Wesen kann es keine Pflichten geben, weil diese Pflichten transscendent, d. i.: solche seyn würden, denen kein äußeres verpflichtendes Subjekt korrespondirend gegeben werden kann, denn weder Gott noch höhere Geister sind gebliche Subjekte, (Res dabiles,) für uns.

Zweitens kann man fragen: was es für Pflichten sind; und da hat man das Objekt oder die Materie der Verpflichtung, (Officium ethicum s. virtutis,) vor Augen. Die Verpflichtung hat nun entweder eine bestimmte Materie, (Zweck: eigne Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit,) und dann gründet sie eine Tugendpflicht; oder sie hat keine bestimmte Materie und sie betrifft bloß das Formale der sittlichen Willensbestimmung, die Tugendgesinnung überhaupt, und dann gründet sie bloße Tugendverpflichtung, (welche das formale und einige Princip aller materialen und verschiedenen Tugendpflichten ist.) Die Verpflichtung, welche bloß auf die Tugend-

Digitized by Google

gesinnung geht, hat gleichsam die Form der Tugend selbst zur Materie, ihr Zweck ist die Tugendgesinnung, (seine Pflicht um der Pflicht willen thun,) das Formale der Willensbestimmung selbst.

Form und Materie sind zwei Begriffe, welche aller andern Reflexion zum Grunde gelegt werden und mit jedem Gebrauche des Verstandes unzertrennlich verbunden sind. Materie bedeutet das Bestimmbare; Form, die Bestimmung, (z. B. die Art, wie etwas verknüpft ist.) Es kann nun eben das, was in einer Beziehung Form ist, z. B. Begriffe, in anderer Beziehung wieder Materie seyn, z. B die Begriffe als Materie zum Urtheile. So ist die innere Tugendgesinnung etwas bloß Formales, nämlich diejenige Bestimmung des Gemüths, aus welcher die Beobachtung aller Tugendpflichten, (der Zwecke, die zugleich Pflicht sind,) hervor geht; sie kann aber auch zugleich als Pflicht, d. i.: als etwas, was vom Gesetze angenöthigt wird, mithin als Objekt und Zweck desselben, gedacht werden. Der oberste Zweck der Ethik ist die Liebe des Gesetzes, mithin die Tugend ihrer Form nach, d. i.: die Selbstbestimmung zur Pflichterfüllung aus reiner Achtung gegen das Gesetz. Man nennt diesen Zweck, zum Unterschiede von dem, der in der Tugendpflicht aufgegeben wird, einen formalen. Die Tugend ist sich hierin selbst Zweck.

Verpflichtung, (Obligatio,) muß man noch von der Pflicht, (Officium,) und Tugendverpflichtung, (Obligatio ethica,) von der Tugendpflicht, (Officium

ethicum s. virtutis,) unterscheiden. Jene ist Handlung der gesetzgebenden Vernunft; diese ist das durch jene Handlung nothwendig gemachte Thun, (Id, quod propter obligationem faciendum, officium, est.) — Diese Eintheilung betraf also die Subjekte und die Materie der ethischen Verbindlichkeit.

2. Die zweite Eintheilung betrifft die Begriffe der reinen ethischen praktischen Vernunft, mithin das Objektive, vor aller Vernunft und bloß durch dieselbe Gültige, was also erst konstituirt seyn muß, ehe man an die Subjekte der Verbindlichkeit und die Materie derselben denken kann.

Die Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft wird hier als Objekt einer Wissenschaft gedacht. Man soll also die Idee des Ganzen auffassen und, von ihr ausgehend, die methodische, (durch Principien geleitete,) Zusammensetzung aller Sätze, die man zuvor durch Beziehung des Gesetzes auf die Subjekte und die mögliche Materie desselben gefunden hat, mithin eine Anordnung und Gliederung aller Theile zu Stande bringen.

Man betrachtet also hier die ethischen Gesetze als solche, aus welchen Pflichten überhaupt, d. i.: eine Nothwendigkeit des Handelns überhaupt, hervor geht; man will das System derselben, aber bloß der Form nach, mithin nur das Schema, d. i.: den Umriß und die Eintheilung des Ganzen in Glieder, wissen, nicht aber auch schon die Materie, d. i.: den Inhalt aller aufgeführten Fächer.

Digitized by Google

Die Ethik, als Wissenschaft nach ihren Haupttheilen betrachtet, ist nun erstlich eine Elementar-Lehre, und zweitens eine Methoden-Lehre.

Die Elementar-Lehre zerfällt in die Dogmatik und Kasuistik. Jene trägt die Pflichtbegriffe und Pflichten systematisch vor; diese ist bloß eine Uebung der Urtheilskraft durch Subsumtion besonderer Fälle unter die gegebene Regel.

Die Methoden-Lehre zerfällt in die Katechetik, (Didaktik,) und Ascetik. Jene giebt Regeln der Uebung der Vernunft in der Erkenntniß der Pflichten, (zur Kultur des Tugendbegriffs;) diese, des Tugendvermögens, (der Uebung in der Tugend selbst.)

Die architektonische Form der wissenschaftlichen Sittenlehre geht als Grundriß des Ganzen vor der Eintheilung eben dieser Sittenlehre in Ansehung der Wesen, (der Subjekte,) und der Materie der Verbindlichkeit voran, obwohl sie das Letzte ist, was der Zeit nach zu Stande gebracht wird. Denn man muß erst die Materialien der Sittenlehre, (wie überhaupt einer jeden Wissenschaft,) sammeln, ehe man dahin kommen kann, daß man die Idee des Ganzen nach seinem Umrisse und seinen Gliederungen auffaßt und, von ihr ausgehend, architektonisch verfahren, d. i.: ein System der Begriffe der reinen praktischen Vernunft gründen kann.

Digitized by Google

Der
Tugendlehre
Erſter Theil.

Ethiſche Elementar-Lehre.

Erſter Theil.

Von
den Pflichten gegen ſich ſelbſt überhaupt.

Einleitung.

§. 1.

Der Begriff einer Pflicht gegen ſich ſelbſt enthält, dem erſten Anſcheine nach, einen Widerſpruch.

Denn im Begriffe der Pflicht iſt der Begriff einer paſſiven Nöthigung enthalten, ich werde verbunden. Darin aber, daß es eine Pflicht gegen mich ſelbſt iſt, ſtelle ich mich als verbindend, mithin auch in einer aktiven Nöthigung vor, ich verbinde mich ſelbſt. Ich, eben daſſelbe Subjekt, bin das verbundene und verbindende. Der Satz alſo, welcher eine Pflicht gegen mich ſelbſt aus-

Digitized by Google

sagt, (ich soll mich selbst verbinden,) sagt eine Verbindlichkeit, verbunden zu seyn, aus, d. h.: er sagt aus, daß ich, indem ich mich verpflichte, zugleich (nicht verpflichte, sondern) verpflichtet werde, (die Obligation eine aktive, und doch auch keine aktive, sondern passive Obligation sey,) welches sich widerspricht.

Der Verbindende, (Auctor obligationis,) kann den Verbundenen, (Subiectum obligationis,) jederzeit von der Verbindlichkeit, (Terminus obligationis,) lossprechen. Denn ist der Verbindende zugleich Urheber des Gesetzes, so ist dieses zufällig und willkührlich, d. h.: durch nichts bedingt, als durch seinen Willen: wenn er es will, so ist es; wenn er es nicht will, so ist es nicht. Er darf also nur wollen, so hört das Gesetz und mit ihm auch die Verbindlichkeit auf. Ist er aber nur Urheber der Verbindlichkeit nach einem Gesetze, so hängt zwar nicht das Gesetz, aber doch, daß Einer nach demselben eine Verbindlichkeit auf sich habe, von ihm ab. Sie hängt von ihm ab, heißt aber: sie ist nur, weil und wenn er will, und ist nicht, weil und wenn er nicht will; das heißt aber: er kann ihn lossprechen, weil und wenn er will. Sind nun der Verbindende und Verbundene Ein und dasselbe Subjekt, so steht er erstlich unter einer Verbindlichkeit; er ist aber zweitens der Urheber dieser Verbindlichkeit: er steht also unter einer Nöthigung, die er nicht will; aber er ist der Urheber derselben, mithin einer solchen, die er will. Nun kann er aber, da es auf seinen Wil-

sen ankommt, ob er unter der Nöthigung stehe oder nicht, die Nöthigung aufheben; mithin steht er unter einer Nöthigung, die für ihn keine Nöthigung ist, denn wenn er sie nicht will, so findet sie nicht Statt: er ist also an die Pflicht, die er sich auflegt, nicht gebunden; denn eine Pflicht haben, heißt: so gebunden seyn, daß man die Verbindlichkeit nicht willkührlich aufheben darf; Urheber der Verbindlichkeit seyn, heißt: die Verbindlichkeit, ob sie sey oder nicht sey, in seiner Willkühr haben.

Wenn also das verpflichtete Ich mit dem verpflichtenden Ich in einerlei Sinn und Beziehung genommen wird, so ist eine Pflicht gegen sich selbst ein Widerspruch.

§. 2.

Es giebt doch Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Denn gäbe es keine Pflichten gegen sich selbst, so würde es überall gar keine, auch keine äußern Pflichten geben. Denn ich kann mich gegen Andere nicht für verbunden erkennen, als in so fern ich zugleich mich selbst verbinde, weil das Gesetz, kraft dessen ich mich für verbunden achte, in allen Fällen aus meiner eignen praktischen Vernunft hervor geht, durch welche ich genöthigt werde, indem ich zugleich der Nöthigende in Ansehung meiner selbst bin. Denn eine Verbindlichkeit, welche gänzlich aus einem fremden Willen hervor ginge, würde

Digitized by Google

keine Verbindlichkeit seyn, da selbst die Möglichkeit einer äußern Gesetzgebung durch die innere statuirt werden muß.

Gäbe es also keine Pflichten gegen sich selbst, so könnte es auch keine Pflichten gegen Andere, ja, überhaupt keine Pflichten geben, weil alle Verpflichtung von der Selbstverpflichtung ausgeht.

§. 3.

Auflösung der scheinbaren Antinomie im Begriffe der Pflicht gegen sich selbst.

Der Mensch, indem er sich einer Pflicht gegen sich selbst bewußt ist, betrachtet sich, als Subjekt der Pflicht, in einer zwiefachen Qualität: erstlich als Sinnenwesen, d. i.: als Mensch, in so fern er zu einer Thierart gehört; zweitens als Vernunftwesen, nicht bloß als vernünftiges Wesen, d. i.: als ein solches, welches bloß Vergleichung und Ueberlegung anstellt, Regeln der Geschicklichkeit zu allerlei Zwecken aussinnt, (technisch-praktisch ist,) welches also, mit Einem Worte, eine bloß theoretische Vernunft, als ein subalternes, (z. B. den empirischen Neigungen und Zwecken dienstbares,) Vermögen hat, denn dieses könnte auch wohl einer Thierart, einem bloß lebenden körperlichen Wesen, zukommen. Unter einem Vernunftwesen aber verstehen wir ein solches, in welchem die reine Vernunft durch sich selbst, d. i.: durch die bloße Idee des moralischen Gesetzes und die davon unzertrennliche Achtung,

urſprünglich handelnd, (praktiſch,) iſt. Nicht alſo, daß der Menſch Vernunft hat, ſondern daß ſeine Vernunft ein Vermögen enthält, die Willkühr unbedingt, durch die bloße Vorſtellung: daß ihre Maximen zur allgemeinen Geſetzgebung tauglich ſind, zu beſtimmen, mithin für ſich ſelbſt, (nicht zum Dienſte der Neigungen,) praktiſch zu ſeyn; die Idee des moraliſchen Geſetzes und die ihr nothwendig-anhängende Achtung machen ihn zum Vernunftweſen, zur Perſon, (in der reinen intellektuellen Vorſtellung,) alſo zu einem Weſen, das kein Sinn erreicht, (wovon bloß die Idee, als reine intellektuelle Vorſtellung der Menſchheit, Statt findet,) und das ſich nur in moraliſch praktiſchen Verhältniſſen, (in Verhältniſſen, wo bloße Vernunftvorſtellungen beſtimmend für die Willkühr ſind und Handlungen hervor bringen,) erkennen läßt, indem ſich eben dadurch, daß die Vernunft ihren Einfluß auf den innerlich-geſetzgebenden Willen beweiſt, (der Wille durch Vernunft-Ideen geſetzgebend iſt,) die unbegreifliche Eigenſchaft unſrer Willkühr, nämlich ihre Freiheit, offenbar macht.

Der Menſch, als vernünftiges Naturweſen, (Homo phaenomenon,) iſt durch ſeine Vernunft, als Urſache, zu Handlungen in der Sinnenwelt beſtimmbar: und hierbei kommt der Begriff der Verbindlichkeit noch nicht in Betrachtung; denn die Vernunft, als ein bloß vergleichendes, Regeln erzeugendes, die Mittel zu Zwecken erſinnendes Vermögen, (als theoretiſche Vernunft

überhaupt,) kann auch als bloßes Naturvermögen einer Thierart gedacht werden. Aber der Menſch, als Vernunftweſen, ſeiner Perſönlichkeit nach, als ein mit innerer Freiheit begabtes Weſen, nach der ihm inwohnenden Idee des ſittlichen Geſetzes, da die Vernunft durch ihre eignen Ideen urſprünglich geſetzgebend und bewegend für die Willkühr iſt, (als Homo noumenon,) iſt der Verpflichtung fähig, und zwar gegen ſich ſelbſt, gegen die Idee der Menſchheit in ſeiner Perſon ganz intellektuell betrachtet.

Der Menſch wird hier in zweierlei Bedeutung erwogen. Das Vernunftweſen giebt Geſetze, und die Willkühr, welche empiriſch, aber doch auch durch Vernunft, reizbar und beſtimmbar iſt, empfängt ſie. Weil nun der Begriff von Menſchen bei der Pflicht gegen ſich ſelbſt nicht in Einem und demſelben Sinne gedacht wird, indem der Menſch, als Vernunftweſen, ſich, den Menſchen, als ſinnlich-afficirtes Weſen, durch die ihm inwohnende Idee er Menſchheit, nöthigt: ſo iſt kein Widerſpruch in dem Begriffe; denn der Nöthigende iſt nicht der Genöthigte in demſelben Sinne, ſondern Ein und daſſelbe Subjekt wird in zwei verſchiedenen Verhältniſſen betrachtet, und dieſe zwei verſchiedenen Verhältniſſe werden eben, das eine durch aktive Nöthigung, das andere durch paſſive Nöthigung, exponirt.

§. 4.

Vom Princip der Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst.

Da der Verpflichtende und der Verpflichtete Ein und dasselbe Subjekt sind, obgleich in verschiedener Beziehung betrachtet, dieses Subjekt aber, ungeachtet der Verschiedenheit seiner Beschaffenheiten, nur als Einheit gedacht werden kann; so findet keine objektive, (mehrere Principien der Gesetzgebung aufstellende,) Eintheilung der Pflichten in Ansehung des sich verpflichtenden Subjekts Statt.

Man pflegt zwar den Menschen in Körper und Seele, als zwei verschiedene Substanzen, einzutheilen, allein ohne Grund: denn wenn man gleich Körper und Seele als Naturbeschaffenheiten des Menschen theoretisch unterscheiden kann; so ist doch nicht klar, daß der Mensch aus ihnen wie aus zwei Substanzen bestehe, denn die Seele, als das Lebens-Princip, kann auch als Eigenschaft des Körpers gedacht werden. Gesetzt aber auch, der Körper enthalte nur die Seele als eine von ihm verschiedene Substanz, und er selbst sey eine für sich bestehende Substanz, so würde er doch nicht verpflichtend seyn können.

Man kann also auch die Pflichten gegen sich selbst nicht eintheilen in die gegen sich, als eine körperliche, und die gegen sich, als eine lebendige Substanz, gleichsam als wenn sie beide besondere objektive Principien der Ver-

pflichtung wären: denn weder die Seele noch der Körper, (welche beide zu der Art, wie sich der Mensch, als Vernunftwesen, erscheint, gehören,) verbinden, sondern das Vernunftwesen verbindet und gründet Pflichten in Ansehung der thierischen Natur, (des Körpers und des Lebens.)

1. Wenn nun in Ansehung des sich verpflichtenden Subjekts keine Eintheilung Statt findet, (wenn das Subjekt nicht aus mehrern für sich verpflichtenden Principien besteht,) so bleibt die Eintheilung nur noch in Ansehung des Objekts der Pflicht zulässig. Nach dieser Eintheilung zerfällt das Objekt der Pflichten in das Formale und in das Materiale derselben. a. Die formalen Pflichten sind bloß einschränkend, (negativ,) sie sind Unterlassungspflichten, (Sustine et abstine,) verbieten nur dem Menschen, dem Zwecke seiner Natur zuwider zu handeln, und gehen auf die moralische Selbsterhaltung, d. i.: auf die Uebereinstimmung der Willens-Maxime mit der Würde der Menschheit; welche zur Tugend, und zwar als Tugendpflicht gehört, weil sie auf einen Zweck, (die moralische Integrität,) gerichtet ist, b. Die materialen Pflichten sind zugleich erweiternd, (positive Pflichten gegen sich selbst;) sie gebieten als Begehungspflichten, (Viribus concessis utere,) sich einen gewissen Gegenstand der Willkühr zum Zwecke zu machen, nicht bloß: sich nicht unter den sittlichen Werth, welchen man hat, herunter zu setzen, und gehen auf die

Digitized by Google

Vervollkommnerung seiner selbst, welche ebenfalls zur Tugend gehört, und zwar als Tugendpflicht, denn sie hat einen bestimmten Zweck.

Die Tugend der Unterlassungspflichten, die Selbsterhaltung, gehört zur moralischen Gesundheit des Menschen, (ad esse,) d. i.: zum Zustande des Gleichgewichts aller Vermögen und der ruhigen Ueberlegung und Selbstbestimmung im freien Gebrauche aller seiner Kräfte zu sittlichen Zwecken, sich also zum sittlichen Handeln nur nicht untauglich zu machen, mithin sich, so wohl als Gegenstand seines äußern als auch als Gegenstand seines innern Sinnes, (an Leib und Seele,) unversehrt zu erhalten; also dahin zu sorgen, daß die Natur in ihrer Vollkommenheit, als Receptivität, (als Vermögen der Empfänglichkeit,) ungestört erhalten werde. Es ist nämlich schon ein Punkt der Pflicht, daß jemand seine ihm durch die Natur zu Theil gewordenen Vermögen, (der innern und äußern Anschauung, des Denkens und der ruhigen Ueberlegung, überhaupt seine ihm schon durch die Natur verliehene Vollkommenheit,) nur nicht verderbe. Sorgt er dafür, so vervollkommnert er sich zwar nicht, aber erhält sich doch, sinkt nicht unter sich herab.

Die Tugend der Begehungspflichten, die Selbstvervollkommnerung, gehört zur moralischen Wohlhabenheit, (ad melius esse, ad opulentiam moralem,) d. i.: zum Besitze eines zu allen Zwecken hinreichenden Vermögens, so fern dieses erwerblich, (mithin

nicht schon von der Natur verliehen,) ist, und zur Kultur seiner selbst, d. i.: zur thätigen, (nicht durch Receptivität der Natur empfangenen und nur unversehrt erhaltenen, sondern durch Spontaneität des Willens hervor gebrachten und zu ihrer eignen Erhöhung und Vermehrung wirksamen,) Vollkommenheit.

Der Grundsatz der erstern Pflicht gegen sich selbst lautet: „Lebe der Natur gemäß," (Naturae convenienter vive,) d. i.: Erhalte dich in derjenigen Vollkommenheit, welche dir durch die Natur zu Theil geworden ist. Der Grundsatz der zweiten Pflicht liegt in dem Satze: „Mache dich vollkommner als die bloße Natur dich schuf," (Perfice te ut finem, perfice te ut medium.)

2. In Ansehung des verpflichtenden Subjekts fand zwar keine Eintheilung der Pflichten Statt, etwa in die gegen sich als körperliche Substanz und die gegen sich als lebendige Substanz, weil wir zur Eintheilung des Menschen in solche verschiedene Substanzen weder durch Erfahrung noch durch Vernunftschlüsse berechtigt sind, dennoch aber findet, wenn wir auf das Objekt der Pflicht sehen, auch eine subjektive Eintheilung des Objektiven der Pflicht Statt.

Der Mensch nämlich, (als Subjekt der Pflicht,) kann sich selbst entweder als animalisches, (physisches,) und moralisches Wesen zugleich, oder bloß als moralisches Wesen betrachten. In beider Betrachtung ist er sich, (dem Subjekte,) auch Objekt der Pflicht;

Digitized by Google

da aber diese Eintheilung aus der besondern Beschaffenheit einer Art moralischer Wesen, (der Menschen als Subjekte des Sittengesetzes,) genommen ist, so ist sie subjektiv, denn sie beruht darauf, daß die Menschen thierische Vernunftwesen sind. Dagegen war die vorige Eintheilung der Pflichten, in Ansehung des Objekts derselben, in das Formale und Materiale derselben, objektiv, weil sie nicht aus der besondern Beschaffenheit der Subjekte, sondern aus dem Princip der Möglichkeit, wie der Tugendbegriff für die Willkühr gesetzlich seyn könne, genommen war, nämlich nur dadurch, daß er in Ansehung der möglichen Objekte der Willkühr entweder gebietend oder verbietend sey. Diese Eintheilung ergiebt sich bloß durch den Begriff: daß etwas zum Objekte der Willkühr gemacht wird, welches nun der Pflichtbegriff konstituiren kann, entweder bloß formaliter, indem er die Willkühr bloß einschränkt, oder zugleich materialiter, indem er der Willkühr noch einen Zweck aufgiebt.

Durch die subjektive Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst, aus dem doppelten Gesichtspunkte: entweder daß der Mensch ein animalisches und moralisches Wesen zugleich oder ein bloß moralisches Wesen ist; entspringen nun nicht Pflichten des Menschen gegen sein animalisches und moralisches Wesen, sondern gegen sich selbst in Ansehung seiner thierischen und sittlichen Natur.

A. In Ansehung der Thierheit des Menschen thun sich folgende Antriebe der Natur hervor: a, der Antrieb zur

Erhaltung seiner selbst; b. der zur Erhaltung der Art; und c. zur Erhaltung seines Vermögens zum angenehmen, aber doch nur thierischen Lebensgenusse.

Die den genannten Pflichten des Menschen gegen sich selbst widerstreitenden Laster sind: der Selbstmord; der unnatürliche Gebrauch, den jemand von der Geschlechtsneigung macht; und der das Vermögen zum zweckmäßigen Gebrauche seiner Kräfte schwächende, unmäßige Genuß der Nahrungsmittel.

B. In Ansehung der sittlichen Natur für sich allein betrachtet, mithin den Menschen als ein bloß moralisches Wesen genommen, ohne auf seine Thierheit zu sehen, besteht seine Pflicht gegen sich selbst, was das Formale derselben betrifft, in der Uebereinstimmung der Maxime seines Willens mit der Würde der Menschheit in seiner Person, also im Verbote, daß er sich des Vorzugs eines sittlichen Wesens, nämlich nach Principien zu handeln, d. i.: der innern Freiheit, nicht beraube und sich dadurch zum Spiele bloßer Neigungen, also zur Sache mache. Jeder Mensch ist ursprünglich schon ein sittliches Wesen, hat dadurch eine Würde und einen Vorzug vor allen andern ihm bekannten Naturwesen. Seine formale Pflicht in dieser Hinsicht ist daher: daß er sich dieses Vorzugs nicht beraube, sondern ihn erhalte. Die dieser moralischen Selbsterhaltung entsprechende Tugend könnte die Ehrliebe, (Honestas interna, Iustum sui

aestimium,) genannt werden, (eine Denkungsart, welche von der Ehrbegierde, Ambitio, die auch sehr niederträchtig seyn kann, himmelweit unterschieden ist.) Die der Pflicht der moralischen Selbsterhaltung, der Ehrliebe, entgegen stehenden Laster sind: die Lüge; der Geitz; und die Kriecherei, (falsche Demuth:) denn diese Laster beruhen auf Grundsätzen, welche dem Charakter moralischer Wesen, als solcher, d. i.: der innern Freiheit, der angebornen Würde des Menschen, geradezu, (schlechthin, schon der Form nach,) widersprechen; denn sie machen es sich zum Grundsatze, keinen Grundsatz, und so auch keinen Charakter, (Handlungsart nach beständigen Regeln,) zu haben, d. i.: sich wegzuwerfen und sich zum Gegenstande der Verachtung zu machen.

Das Materiale dieser Pflicht besteht in der selbstthätigen Erhöhung seines sittlichen Werths, sie hat also die moralische Vervollkommnerung zum Zwecke.

Die ethischen Pflichten, (zum Unterschiede von den Rechtspflichten,) zerfallen also in die vollkommenen und unvollkommenen. a. Jene betreffen das bloß Formale der Willkühr in Ansehung ihrer Objekte, und schränken sie ein, und verbieten ihr, irgend etwas zu thun, wodurch der angebornen Naturvollkommenheit und sittlichen Würde Abbruch geschähe. Sie sind unbedingte, keine Ausnahme verstattende, Unterlassungspflichten.

Digitized by Google

b. Diese betreffen zugleich ein Materiale der Willkühr, weil sie einen gewissen Gegenstand zum Zwecke machen, sie gebieten also, etwas zu thun und hervor zu bringen, was von Natur noch nicht da ist, sind Begehungspflichten, deren Maximen einer Einschränkung durch andere Pflicht-Maximen empfänglich sind.

Digitized by Google

Erstes Buch.

Von den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst.

Erstes Hauptstück.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst als ein animalisches Wesen.

§. 5.

Vom Unterschiede zwischen der Thierheit und Menschheit als Naturvermögen. Von dem Naturzwecke beider und den ihnen entgegen stehenden Lastern der Rohheit und der Civilisirung. Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst, in Ansehung seiner Thierheit und den ihnen entgegen stehenden Lastern.

Unter der Thierheit versteht man Alles, was am Menschen bloß physisch und mechanisch ist, und wozu, um zu seyn, gar keine Vernunft erfordert wird. Alle Naturtriebe der Thierheit vereinigen sich in der mechanischen, (ganz vernunftlosen,) Selbstliebe, (zum Unterschiede der zwar physischen, aber vergleichenden,

Selbstliebe, wozu also Vernunft erfordert wird,) und gehen 1. auf die Erhaltung seiner selbst; 2. auf die Fortpflanzung seiner Art durch den Geschlechtstrieb und die Erhaltung dessen, was durch den Geschlechtsumgang erzeugt wird; 3. auf die Gemeinschaft mit andern Menschen, d. i.: Geselligkeit. Aus ihnen entspringen keine Laster, gleichsam als wenn sie die Anlage und Wurzel derselben wären, aber auf sie können allerlei Laster gepfropft werden, wenn die Willkühr den Naturzweck und die Naturgesetzmäßigkeit verkennt und widernatürliche Maximen faßt. Die der Naturgesetzmäßigkeit widerspielenden Laster, (welche Laster der Rohheit der Natur, und in ihrer höchsten Abweichung vom Naturzwecke viehische Laster genannt werden,) sind: a. der Selbstmord, (wohin auch Völlerei gehört und überhaupt Alles, was dem Leben direkt oder indirekt zum Verderben gereicht;) b. unnatürliche Wollust; c. wilde Gesetzlosigkeit im Verhältnisse zu andern Menschen.

2. Unter der Menschheit, (wenn sie noch von der Persönlichkeit, von dem Bewußtseyn des Sittengesetzes und der Achtung gegen dasselbe, unterschieden wird,) versteht man das Vermögen der theoretischen Vernunft, (Verstand, Urtheilskraft, Vernunft zusammen genommen,) mithin das Vermögen der Vergleichung, Ueberlegung und Ausfindung dienlicher Mittel zu gewissen Zwecken. Dadurch unterscheidet sich der Mensch, als Naturwesen, vom Thiere, als Naturwesen; denn obwohl das

Thier Vorstellungen hat und unterscheidet, so reflektirt es doch nicht und erkennt also auch den Unterschied nicht. Aber auch die vernünftigste Ueberlegung macht den Menschen noch nicht zum moralischen Wesen, sondern nur das, daß die Vernunft durch sich selbst praktisch ist, d. h.: daß sie ein Vermögen enthält, die Willkühr unbedingt, durch die bloße Vorstellung, daß sich ihre Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung qualificiren, zu bestimmen.

Alle Naturtriebe der Menschheit vereinigen sich in der vergleichenden Selbstliebe, (zum Unterschiede von der mechanischen Selbstliebe,) d. h.: sich nur in Vergleichung mit Andern als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen. Ihr Naturzweck ist: sich in der Meinung Anderer einen Werth zu verschaffen, und zwar ursprünglich den Werth der Gleichheit, d. h.: Keinem über sich Ueberlegenheit zu verstatten: mithin, indem man besorgt, Andere möchten sich um eine uns verhaßte Ueberlegenheit über uns bewerben, sich anzutreiben, daß man, als Vorbauungsmittel zu seiner Sicherheit, sich selbst die Ueberlegenheit über Andere verschaffe; woraus alsdann ein die Wechselliebe der Menschen nicht ausschließender Wetteifer, als Triebfeder zur Kultur, entspringt. Dies ist der Naturzweck der vergleichenden Selbstliebe; allein eben die Besorgniß, daß Andere nach einer Ueberlegenheit streben möchten, erzeugt nach und nach die ungerechte Begierde, sie sich zu erwerben, d. i.: Eifersucht und Rechthaberei, welche in geheime und offenbare Feindselig-

keit gegen Alle, die wir als für uns Fremde ansehen, ausarten.

Dies sind die dem Naturzwecke der vergleichenden Selbstliebe widerspielenden Laster. Sie können, im Gegensatze mit den Lastern der Rohheit, Laster der Kultur genannt werden: und wie die Laster der Bosheit in ihrem höchsten Grade der Abweichung vom Naturzwecke viehische Laster hießen, weil der Mensch sich durch sie zum Thiere macht, ja, noch unter das Vieh setzt: so können die Laster der Kultur im höchsten Grade ihrer Bösartigkeit teuflische Laster genannt werden, weil sie der Gesinnung des Teufels ähneln, welcher die Idee eines Maximums des Bösen ist, das, genau genommen, die Menschheit übersteigt. Dahin gehören z. B. der Neid, die Undankbarkeit und die Schadenfreude.

Auch die Laster der Kultur entspringen eigentlich nicht von selbst aus der Natur, als ihrer Wurzel, sondern werden, (durch Verkennung des Naturzwecks in der vergleichenden Selbstliebe, welcher die Idee des Wetteifers nur als Triebfeder zur Kultur gebrauchen will,) auf die Neigungen der Natur gepfropft; sie entspringen also aus der Willkühr, welche die Quelle aller Maximen, und diese wiederum, als subjektive Grundsätze, die Principien alles Guten und Bösen sind. Wie es aber möglich sey, daß die Willkühr sich gute oder böse Maximen mache, ist nicht weiter einzusehen.

Digitized by Google

Die, obgleich nicht vornehmste überhaupt, — (Denn es giebt Pflichten, welche noch höher sind, als die der Selbsterhaltung. So soll z. B. Niemand lügen, stehlen und dergl., wenn er gleich darüber sein Leben gefährden und verlieren müßte.) — doch erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst, in Ansehung seiner Thierheit, ist die Selbsterhaltung in seiner animalischen Natur; die zweite Pflicht ist die Erhaltung seiner Art; die dritte Pflicht ist die Erhaltung seines Vermögens zum angenehmen, aber doch nur thierischen Lebensgenusse.

Da in diesem Hauptstücke nur von vollkommenen, (strengen, negativen,) Pflichten, folglich von Unterlassungen die Rede ist, so werden die Pflicht-Artikel wider die jenen Pflichten gegen sich selbst entgegen strebenden Laster gerichtet seyn müssen.

Die den Pflichten des Menschen gegen sich selbst als ein animalisches Wesen entgegen stehenden Laster sind: der Selbstmord; die wollüstige Selbstschändung; und die Selbstbetäubung durch unmäßigen Genuß der Nahrungsmittel.

Erster Artikel.

§. 6.

Von der Selbstentleibung.

Das Widerspiel der Selbsterhaltung ist der willkührliche physische Tod, Selbstentleibung, (Autochiria.) Er kann total seyn, — Lebensberaubung, (Suicidium,) — oder partial, — Entgliederung, (Verstümmelung, Amputatio.) — Diese ist wiederum entweder material, da man sich gewisser integrirender Theile, als Organe, beraubt, d. i.: sich verstümmelt, (wenn man sich eines zum Ganzen als Glied gehörigen, mithin nothwendigen Theils beraubt;) oder formal, da man sich, (auf immer oder auf einige Zeit,) des Vermögens des physischen, (und hiermit indirekt auch des moralischen,) Gebrauchs seiner Kräfte beraubt, wie wenn Einer z. B. sich seiner Arme oder Füße zwar nicht beraubt, aber sie doch unbrauchbar macht.

Die willkührliche Entleibung seiner selbst kann nur dann allererst Selbstmord, (Homicidium dolosum,) genannt werden, wenn bewiesen werden kann, daß sie überhaupt ein Verbrechen ist, welches entweder an unsrer eignen Person oder auch durch diese ihre Selbstentleibung an andern begangen wird, z. B. wenn eine schwangere Person sich selbst umbringt.

Die Selbstentleibung ist ein Verbrechen.

Digitized by Google

a. Sie kann als Uebertretung seiner Pflicht gegen Andere gedacht werden, z. B. der Eheleute gegen einander, der Aeltern gegen Kinder, des Unterthans gegen seine Obrigkeit oder seine Mitbürger, endlich auch gegen Gott, als moralischen Weltregierer, weil der Mensch den ihm von Gott anvertrauten Posten in der Welt verläßt, ohne davon abgerufen zu seyn, (obwohl diese letztere Pflichtverletzung in theoretischer Absicht nur ideal, d. i.: gegen ein Gedankenwesen ist, welcher Gedanke aber darum doch nicht ganz leer, sondern in praktischer, innerer, Absicht fruchtbar ist. S. Rechtslehre, Einleitung, Eintheilung der Metaph. d. S. überh., No. III.)

b. Aber man kann von allen diesen Rücksichten und äußern Verhältnissen abstrahiren, und fragen: ob der Mensch, bloß weil er eine Person ist, eine, und zwar strenge, (unbedingte, keine Ausnahme verstattende,) Pflicht gegen sich selbst habe, sein Leben zu erhalten. Hat der Mensch diese strenge Pflicht, so ist die Verletzung derselben eine Beleidigung gegen sich selbst, und da scheint es ungereimt zu seyn, daß der Mensch sich selbst beleidigen könne, denn „des Menschen Wille ist sein Himmelreich", pflegt man zu sagen, (Volenti non fit injuria.) Ja, der Stoiker hielt es sogar für einen Vorzug der Persönlichkeit, (des Weisen, als eines ihm vorschwebenden Ideals,) auch selbst wenn er nicht durch Uebel gedrängt würde, mit ruhiger Seele sich des Lebens zu berauben, weil er in demselben nichts mehr nutzen könne.

Digitized by Google

Aber, das Subjekt der Sittlichkeit in seiner eignen Person vernichten, ist eben so viel, als die Sittlichkeit selbst, ihrer Existenz nach, so viel an ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck ist. Nehmen wir nämlich die Maxime der Selbstentleibung, und soll sie sittlich seyn, so muß sie als allgemeines Gesetz gedacht werden und gelten können. Gilt sie als allgemeines Gesetz, so entleiben sich Alle, nicht allein, um aus dieser Welt zu scheiden, sondern das Nichtseyn ist ihnen überhaupt Zweck, mithin, gesetzt, es finge auch ein neues Leben an, so würden sie es wieder vertilgen, und so fort, so daß es Gesetz und Zweck wäre, der in's Unendliche gehenden Zeugung der Natur eine in's Unendliche gehende Vernichtung entgegen zu setzen. Die Folge davon, als beabsichtigte Wirkung, wäre: daß keine Subjekte des Sittengesetzes existirten, das Gesetz also auch nicht Macht haben, mithin keine Sittlichkeit, (Unterwerfung der Willkühr unter das Gesetz um des Gesetzes willen,) Statt finden könnte. Nun ist die Sittlichkeit Zweck an sich, mithin das, was diesem Zwecke das Widerspiel hält, schlechthin unsittlich; die Maxime der Selbstentleibung aber hält der Sittlichkeit das Widerspiel, (indem sie keine Subjekte derselben aufkommen lassen will,) folglich ist sie schlechthin, (in aller Absicht,) böse.

Niemand kann sich also der Persönlichkeit, (Subjekt des Sittengesetzes zu seyn,) entäußern, so lange von Pflichten die Rede ist, folglich so lange er lebt; und es

ist ein Widerspruch, die Befugniß zu haben, sich aller Verbindlichkeit zu entziehen, (welches durch die Maxime der Selbsttödtung geschieht,) und frei so zu handeln, als ob es zu dieser Handlung gar keiner Befugniß bedürfte, als wenn es eine bloß beliebige Sache wäre, ob man im Leben unter der Pflicht, wenn sie auch sauer angeht, bleiben wolle oder nicht. Frei also handeln, hieße: nicht frei handeln, d. h.: ohne sein Freiheitsgesetz zu fragen.

Da nun der Selbstmörder über sich selbst, als das Subjekt des Lebens und der Sittlichkeit, also disponirt, daß die Maxime seiner Verfügung, (Entleibung,) sein Nichtseyn, mithin auch sein Nichtseyn als eines moralischen Wesens, zum Zwecke hat, so unterwirft er sich, als Subjekt des Lebens und des Sittengesetzes, d. i.: seine Persönlichkeit, seiner bloßen, (durch Sinnenneigung, Lebensüberdruß oder vorgebliche Einbildung, zu nichts mehr nütze zu seyn, motivirten,) Willkühr; er macht sich also zur bloßen Sache und würdigt die Menschheit in seiner Person, (Homo noumenon,) welcher doch der Mensch als Naturwesen, (Homo phaenomenon,) anvertrauet war, herab.

Die Selbstentleibung ist also Mord, d. h.: ein Verbrechen, und zwar schlechthin, d. h.: es kann nie, unter keiner Bedingung, in keiner Absicht, erlaubt seyn, sich das Leben zu nehmen. Der stoische Weise also wird seinen Muth darin zu beweisen haben, daß er, indem er den Tod nicht fürchtet, auch das Leben nicht fürchtet,

folglich auch nicht die Beschwerlichkeiten desselben, und zwar aus Achtung gegen seine Pflicht, die ihm höher seyn muß, als Leben und Tod; und indem er sich als das Subjekt der Pflicht erkennt, so muß ihm dies ein Bewegungsgrund seyn, sich, d. i.: ein Wesen von großer, über die stärksten sinnlichen Triebfedern Gewalt habender, Obermacht nicht zu zerstören, wohin doch die Maxime des Selbstmordes führt.

Nicht aber bloß die totale, sondern auch die partiale Entleibung ist schlechthin unsittlich; wie wenn sich Einer eines integrirenden Theils, als Organs, beraubt, (sich verstümmelt, einen Zahn verschenkt oder verkauft, um ihn in die Kinnlade eines Andern zu setzen; die Entmannung mit sich vornehmen läßt, um bequemer leben zu können; seine Haare abschiert, um damit einen äußern Erwerb zu treiben.) Denn der Mensch mit seinem Körper ist ein organisches Ganzes, und die Theile sind Glieder, welche sich zu einander wechselseitig wie Mittel zum Zwecke verhalten, und eben in dieser Verbindung, (als zum Ganzen gehörig,) Eins, mithin die Einheit und Persönlichkeit des Menschen konstituiren. Jede willkührliche Wegnahme irgend eines Gliedes ist Verletzung des Ganzen, und, da dieses die Person ausmacht, Verletzung der Person. Nun kann nichts in der Welt den Werth der Person und ihre Integrität aufwiegen, (sie kann nie als bloßes Mittel, als bloße Sache behandelt werden;) die Integrität wird aufgehoben, wenn man

Digitized by Google

ein Glied wegnimmt, denn alle einzelne Glieder zusammen machen eben erst das Ganze, (die Integrität,) aus: folglich kann kein Grund gedacht werden, sich auch nur eines einzelnen integrirenden Theils seines Körpers, (der zur Person gehört,) zu berauben. Denn wollte man dies thun, so müßte man einen Grund dazu haben: in der Persönlichkeit selbst kann er nicht enthalten seyn, denn diese kann keinen Grund ihrer (partialen oder totalen) Vernichtung darbieten; er müßte also außerhalb der Persönlichkeit liegen, (etwa in dem Hange, dadurch zu erwerben oder Andern gefällig zu seyn,) dann wird aber die Persönlichkeit ihm unterworfen, mithin zur Sache gemacht, welches schlechthin unsittlich ist.

Diejenigen Theile aber, welche bloß Theile, und keine Glieder, mithin nicht zum Bestande des Ganzen, als eines Naturzwecks, nothwendig-erforderliche Theile sind, können einem beliebigen Gebrauche unterworfen werden, z. B. Haare, die mehr zum Zierathe als zur innern Zweckmäßigkeit gehören, jedoch muß der Gebrauch die Person nicht zur bloßen Sache machen, welches geschehen würde, wenn Einer mit seinem Haarwuchse einen äußern Erwerb betriebe. Die Handhabung der Haare muß zweckmäßig für die Person seyn, z. B. wenn Einer sie kräuselt oder beschneidet, abschiert, es geschehe zur Zierde oder zur Bequemlichkeit. Verkauft er die bei dieser Gelegenheit abgetrennten Haare, so verkauft er sie, weil sie abgetrennt und nunmehr als bloße Sache noch etwas werth

sind; aber er hat sie nicht abgeschnitten, um sie zu verkaufen. — Es ist dies nicht bloße Subtilität, wie jeder gebildete Mensch sofort empfinden wird, wenn ihm Einer den Antrag machte: „er solle ihm sein Haupthaar verkaufen“. Der auf seine Person Haltende wird es sofort abschlagen, selbst auch dann, wenn es eben nicht die Eitelkeit ist, welche dem angebotenen Gewinne das Gegengewicht hält. Das empörende Gefühl gegen den Handel mit einem Theile seines Körpers muß doch einen Grund haben, und er liegt darin, daß die Person in demselben die Ansicht einer bloßen Sache bekommt. Der mit den Theilen seines Körpers Wuchernde wirft sich weg.

Die Natur stößt aber auch mit der Zeit selbst einige Theile aus, z. B. durch Ausdünstung und Auswüchse der Haut und Nägel; hierin ihr die Hand zu bieten, und sich z. B. seine Nägel zu beschneiden, kann keine Verstümmelung seyn, weil die Integrität dadurch nicht verletzt wird, vielmehr dadurch der Integration und Organisation gedient wird.

Als eigne Auswerfung der sich organisirenden Natur des Körpers kann man auch das Absterben der Organe betrachten. Ein abgestorbenes oder die Absterbung drohendes Organ kann dem Leben nachtheilig seyn. Die Amputation desselben ist daher, eben weil sie die Erhaltung des Lebens beabsichtigt, allerdings erlaubt.

Digitized by Google

Kasuistische Fragen.

Ist es Selbstmord, sich, wie Curtius, in den gewissen Tod zu stürzen, um das Vaterland zu retten? sich im vorsätzlichen Märtyrerthume für das Heil des Menschengeschlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben? dem ungerechten Todesurtheile seines Obern durch Selbsttödtung zuvor zu kommen? bei der Empfindung der Wasserscheu, als des sichern Vorboten der Hundeswuth, sich selbst umzubringen, um beim Ausbruche derselben andere Menschen nicht unglücklich zu machen?

Ist es ein verbrecherisches Vorhaben, wenn ein Regent ein behende wirkendes Gift bei sich führt, um, falls er in die Hände der Feinde geriethe, nicht genöthigt zu seyn, Bedingungen der Auslösung einzugehen, die seinem Staate nachtheilig seyn könnten?

Alle diese Fragen müssen unbedenklich mit Ja beantwortet werden.

1. Wer sich in den gewissen Tod stürzt, um sein Vaterland zu retten, subordinirt sein Leben dem Wohl des Vaterlandes, hält seine Existenz also für eine solche, welche als bloßes Mittel zum Zwecke Anderer, (seiner sämmtlichen Mitbürger,) dienen soll. Nun ist er Subjekt seines Daseyns, mithin stellt er sich selbst als bloße Sache dar, und das ist in aller Absicht unsittlich. Da aber die Maxime dieses Subjekts dahin geht, sein Leben dem Zwecke Anderer willkührlich aufzuopfern, so ist diese seine That ein Selbstmord, mithin Verbrechen.

Digitized by Google

Eben so wenig ist es eine Heldenthat, wenn jemand sich vorsätzlich zum Märtyrer hergiebt, und wenn es auch für das Heil des ganzen Menschengeschlechts geschähe, denn niemand darf seine Person als bloße Sache oder bloßes Mittel zu den Absichten Anderer handhaben lassen, welches doch geschieht, wenn er, mit Verzicht auf die Würde, auch Selbstzweck zu seyn, sich bloß für Andere opfert.

Diejenigen Theologen also, welche Jesum sich für das Menschengeschlecht opfern lassen, so daß er bloß das Heil Anderer im Prospekte gehabt habe, erweisen ihm eine schlechte Ehre, denn sie erklären ihn dadurch, ohne es zu wollen, entweder für einen Phantasten oder für einen Selbstmörder. Die moralische Vervollkommnerung seiner selbst, welche sich durch Handlungen für die Vervollkommnerung der Menschheit überhaupt hervor thut, war seine Pflicht, und ihr widmete er sich ohne Rücksicht auf die Folgen, welche es für seinen Zustand haben konnte oder würde.

Ein Mensch kann die Zwecke Anderer nur unter der Einschränkung zu den seinigen machen, daß er auch Selbstzweck bleibe: wer sich aber für Andere gänzlich hingiebt, so daß er die Hingebung seiner Person als Mittel zu ihren Zwecken erwählt, thut Verzicht auf die Würde der Menschheit, Selbstzweck zu seyn, welches er nicht soll, selbst dann nicht, wenn er sähe, das ganze Menschengeschlecht müßte darüber zu Grunde gehen.

Digitized by Google

Seiner Existenz nicht willkührlich und absichtlich Abbruch thun, es sey zu eignen oder Anderer Absichten, ist unbedingte Pflicht, denn niemand soll sich zur Sache machen; Andern wohlthun, es sey zum zeitlichen oder ewigen Heil, ist nur bedingte Pflicht, d. h.: es ist nur Pflicht, in wie fern es mit der Pflicht der Selbsterhaltung bestehen kann. Die Pflicht-Maxime also, seinen Nebenmenschen das Erden- oder Himmelreich zuzuführen, ist durch die andere Pflicht-Maxime, seiner Existenz keinen willkührlichen Abbruch zu thun, eingeschränkt.

Eben so ist auch die Absicht, sich zu vergiften, falls man genöthigt würde, lästige Bedingungen für das Reich einzugehen, verbrecherisch: denn der seine Pflicht erfüllende Regent ist nicht verantwortlich für die Folgen seiner Pflichterfüllung, noch weniger darf er sein Leben, (d. h.: sich selbst, als das Subjekt desselben,) für preisfähig achten, welches doch geschieht, wenn er den Staat, (d. h.: die Bürger desselben oder wohl gar nur ihren Vortheil,) für werther hält als seine eigne Person.

Alle diese Handlungen beruhen auf einer Maxime, welche die eigne Person unter den persönlichen Werth Anderer herab setzt, widerstreitet daher der ursprünglichen Gleichheit der Menschen als Vernunftwesen.

Der Wasserscheue, welcher in der gewissen Erwartung der Hundeswuth aus Liebe für Andere sich selbst tödtet, handelt nach einer Maxime, die das Empirische und Ungewisse, (Illiquidum,) dem Rationalen und Gewissen,

Digitized by Google

(Liquidum,) vorzieht. Gewiß ist es, daß die Selbstvernichtung seiner Existenz nie Zweck, auch nie Mittel zu irgend einem Zwecke seyn soll, denn die Existenz ist unumgängliche Bedingung, moralisch zu handeln; ungewiß sind die Folgen, welche die Selbsterhaltung haben kann. Gewiß ist es, daß kein Mensch für den unverschuldeten Zufall aus seiner Pflichterfüllung verantwortlich ist; ungewiß ist es, ob die Selbsterhaltung üble Folgen haben werde, und, wenn sie sie hätte, so soll man ihnen doch nicht durch eine Uebelthat vorbeugen. Ueber dies macht sich der sich aus Fürsorge für Andere selbst tödtende Wasserscheue zum bloßen Mittel; denn selbst seine Existenz zum Vortheile Anderer vernichten, heißt: sich keinen absoluten Werth in Vergleichung mit denselben beilegen.

Die Pockenimpfung ist unerlaubt; denn sie ist eine That, wodurch der Mensch einer gewissen Pest und Gefahr überliefert wird, um einer ungewissen Pest und Gefahr zu entgehen. Mögen immerhin die natürlichen Pocken verwüstender seyn, als die künstlichen, so sind jene doch nur Schickungen der Natur, diese aber absichtliche Wirkungen einer freien That. Nur für diese sind wir verantwortlich, nicht für jene. Wer kann wissen, ob er sich oder Andern durch Einimpfung der Blattern nicht den Tod zuziehe; er wagt sie also immer auf die Gefahr, sich selbst zu tödten, und das ist unrecht, (Quod dubitas, ne feceris.) Die Maxime, die Pest herbei zu führen, um die Pest zu verhüten, ist auch widersprechend. Man

soll die Menschheit überhaupt nie Preis geben, denn das ist Unthat an sich, die Absichten und möglichen Folgen mögen auch noch so gut seyn. Noch mehr fällt dies in die Augen, wenn der Mensch nicht selbst, sondern andere Menschen, z. B. Kinder, der Gegenstand der Einimpfung sind. Wie will man es verantworten, ein Kind der Pockenseuche und dadurch dem Tode Preis zu geben, den man, wenn er erfolgt, immer als Wirkung seiner That betrachten muß.

Die Pflicht des Menschen in Ansehung der Pocken ist also, (wie in Ansehung aller Lebensgefahr:) so viel möglich zu wirken, daß sie nicht kommen. Es ist möglich, die Pockenseuche zu vertilgen; es ist also Pflicht, dahin zu arbeiten. Man ersinne also Mittel und Anstalten, die auf ihre Vernichtung gehen, verfahre aber nicht nach einer Maxime, (der Inoculation,) welche, wenn sie als Gesetz gedacht wird, die Blatternpest allgemein macht und verewigt.

Widerspricht aber die unbedingte Pflicht: „sein Leben zu erhalten", nicht dem Satze: „daß man seine Pflicht erfüllen solle ohne Rücksicht auf Leben oder Tod"? Nein; denn beide Sätze bestehen sehr wohl mit einander. Das Widerspiel der Lebenserhaltung ist die Lebenszerstörung, als Objekt und Zweck, mithin als Wirkung eigner That betrachtet. Da nun jede Pflichterfüllung

Digitized by Google

das Daseyn des Subjekts, als die unumgängliche Bedingung der Möglichkeit, sie zu leisten, erfordert: so kann es keine Pflicht geben, sich selbst zu zerstören; denn dies wäre eine Pflicht, sich der Pflichterfüllung selbst zu entziehen, welches ungereimt wäre. Dennoch aber soll jedermann seine Pflicht erfüllen, ohne Rücksicht auf die Folgen seiner That, mithin ohne Rücksicht auf Leben oder Tod, d. h.: die Liebe zum Leben soll ihm nicht über die Achtung gegen seine Pflicht gehen. Gesetzt also, sein Gehorsam gegen die Pflicht hat die Folge, daß er des Lebens verlustig wird, so ist dieser Verlust nicht beabsichtigte Wirkung seiner That, sondern unvermeidliche Folge. Das Gesetz sagt: Thue deine Pflicht, und dulde, was erfolgt; denn wenn du deine Schuldigkeit thust, so hast du die Folgen nicht zu verantworten, welche kommen, ohne daß du sie beabsichtigt hast.

Zweyter Artikel.

Von der wollüstigen Selbstschändung.

Der Zweck der Natur war in der Liebe zum Leben die Erhaltung der Person; in der Liebe zum Geschlechte ist er die Erhaltung der Art.

Das Recht schränkt die Geschlechtsgemeinschaft auf einen Vertrag ein, und diesen Vertrag schränkt es wiederum ein auf eine wechselseitige Verpflichtung zum gleichen Besitze der Personen, d. i.: auf die Ehe.

Digitized by Google

Hier ist die Frage: ob in Ansehung des Gebrauchs und Genusses seiner Geschlechtseigenschaften nicht eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst obwalte, deren Uebertretung nicht bloß eine Herabwürdigung, sondern selbst Schändung der Menschheit in seiner eignen Person sey.

Der Trieb zum Genusse der Geschlechtseigenschaften heißt Fleischeslust, auch Wollust schlechthin; das Laster, welches dadurch erzeugt wird, Unkeuschheit; die den sinnlichen Antrieb unter das Gesetz bringende Tugend heißt Keuschheit. Unnatürlich heißt die Wollust, wenn der Mensch dazu nicht durch den wirklichen Gegenstand, sondern durch die Einbildung von demselben, mithin zweckwidrig ihn sich selbst schaffend gereizt wird; denn sie bewirkt alsdann eine Begierde wider den Naturzweck, (Erhaltung der Art,) welcher noch wichtiger ist, als der der Liebe zum Leben, weil dieser nur auf die Erhaltung des Individui, jener aber auf die Erhaltung der ganzen Art hinzielt.

Alle unnatürliche Wollust ist, als unzweckmäßiger Gebrauch seiner Geschlechtseigenschaften, Verletzung der Pflicht gegen sich selbst; denn der Mensch giebt seine Persönlichkeit dadurch auf, indem er sich bloß zum Mittel der Befriedigung thierischer Triebe gebraucht.

Jede Handlungs-Maxime muß, wenn sie sittlich seyn soll, die Qualität haben, allgemeines Gesetz seyn zu können. Ist der unnatürliche Gebrauch des Geschlechts-

Digitized by Google

triebes allgemeines Gesetz, so ist die Wirkung desselben Vernichtung des Daseyns der Menschenart, mithin der Subjekte der Sittlichkeit, mithin der Sittlichkeit selbst, ihrer Existenz nach; sie hat also einen Zweck, welcher der Sittlichkeit schlechthin widerstreitet. Die Person, welche sich einer solchen Fleischeslust überläßt, gebraucht ihr eignes Daseyn, d. h.: sich selbst, als bloßes Mittel zur Fröhnung seiner unnatürlichen Begierde, wirft sich selbst weg, und zeigt eine Gesinnung, die der Form nach lasterhaft ist.

Die wollüstige Selbstschändung übersteigt an Verwerflichkeit noch den Selbstmord. Denn beim Selbstmorde finden doch noch einiger Muth und einige Achtung gegen die Menschheit in seiner Person Statt, allein der Selbstschänder betrifft sich auf der weichlichen Hingebung in die viehischen Neigungen, macht sich, (den Menschen,) zur genießbaren, aber hierin doch zugleich naturwidrigen Sache, mithin zu einem zugleich ekelhaften Gegenstande, und beraubt sich auf solche Art aller Achtung gegen sich selbst.

Hieraus ist erklärbar, warum ein solcher Mißbrauch des Menschen von sich selbst Abkehrung der Gedanken von ihm erregt, (man kann den Selbstschänder nicht ohne Ekel betrachten,) in der Maße, daß selbst die Erwähnung eines solchen Lasters für unsittlich gehalten wird; gleich als ob der Mensch sich überhaupt beschämt fühlte, einer solchen ihn selbst unter das Vieh herab würdigenden Behandlung seiner eignen Person fähig zu seyn.

Digitized by Google

Selbst der natürliche, zweckmäßige und unter dem Gesetze gehaltene Gebrauch der Geschlechtseigenschaften hat doch immer noch etwas, das sich der Mensch gern verbergen möchte, nämlich das Bloß-Thierische im Genusse, dessen Objekt der Mensch, (die Person,) selbst ist; daher auch die erlaubte körperliche Gemeinschaft beider Geschlechter in der Ehe im gesitteten Umgange viel Feinheit veranlaßt und viel Zartheit des Ausdrucks und des Anstandes erfordert, um, wenn davon gesprochen wird, doch zugleich einen Schleier darüber zu werfen.

Kasuistische Fragen.

Der Zweck der Natur ist in der Beiwohnung der Geschlechter die Fortpflanzung, d. i: die Erhaltung der Art. Diesem Zwecke zuwider darf wenigstens nicht gehandelt werden; aber, ist es nicht erlaubt, den Geschlechtsumgang zu pflegen, ohne auf jenen Zweck Rücksicht zu nehmen, selbst wenn es in der Ehe geschähe? Wenn z. B. das Weib schwanger, oder durch Alter oder Kränklichkeit unfruchtbar ist, oder selbst keinen Anreitz dazu in sich findet; ist es unter solchen Umständen doch erlaubt, den Geschlechtsumgang mit einander zu pflegen, oder ist er, weil er dem Naturzwecke nicht förderlich ist, gleich der unnatürlichen Wollust, der Pflicht gegen sich selbst entgegen?

Die strenge Pflicht in Ansehung der Beiwohnung ist nur negativ, und sie verbietet dem Menschen, dem

Digitized by Google

Naturzwecke, (der Erhaltung der Art,) entgegen zu handeln. Sie untersagt also allen unnatürlichen Gebrauch. Hält sich also der Mensch in den Schranken der Ehe, ist die eheliche Gemeinschaft nicht widernatürlich, so geschieht der vollkommenen Pflicht eine Genüge.

Die strenge Pflicht in Ansehung des Geschlechtsumganges enthält hier den unbedingten Befehl; was nun diesem in Ansehung der Beiwohnung nicht entgegen ist, ist erlaubt. Jede Beiwohnung also, welche dem Verbote der moralisch-praktischen Vernunft in Ansehung des Genusses nicht zuwider ist, ist erlaubt. — Der Naturtrieb in Ansehung des Geschlechtsvermögens ist Beiwohnung; die Vernunftbedingung in Ansehung derselben ist wechselseitiger Besitz der Personen: unterwerfen also die Menschen ihren Naturtrieb diesem Gesetze, so ist weiterhin Alles der freien Willkühr überlassen, aber der freien, mithin doch innerlich noch unter der weiten Verbindlichkeit stehenden Willkühr.

Nun aber verbindet die Natur mit dem Geschlechtstriebe noch einen Zweck, und es fragt sich: ob und in wie fern der Mensch, außer dem, daß er dem Zwecke nicht zuwider handelt, sich diesen noch setzen und positiv für ihn wirken solle. Soll der Mensch bloß der negativen Pflicht genügen, (nur keine naturwidrige Fleischeslust pflegen?) oder soll er sich auch den Zweck der Natur zum Zwecke machen?

Digitized by Google

Allerdings soll er Rücksicht darauf nehmen, d. h.: er soll nach der Maxime der Fortpflanzung seiner Art handeln: aber dies ist nur eine unvollkommene Pflicht, denn sie schreibt bloß die Maxime vor, nicht aber die Handlung: sie gilt also auch nur unter der Bedingung, daß ihr keine andern Pflicht-Maximen, (als Bestimmungsgründe,) entgegen stehen. Dieses positive Gesetz sagt nichts weiter: als daß jeder sich die Fortpflanzung des Menschengeschlechts zum Zwecke machen solle, so viel es ihm, (natürlich und sittlich,) möglich ist.

Ist nun jemand verheurathet und hält er sich in den Schranken der Ehe, so ist die Beiwohnung als Handlung aus der Maxime der Fortpflanzung anzusehen, der Erfolg mag seyn, welcher er wolle. Das Gesetz erlaubt ihm die Befriedigung des Naturtriebes unter dieser Bedingung, und er kann in diesen Schranken zum positiven Naturzwecke nichts weiter thun, als was ihm das Ehegesetz verstattet. Ist nun die Gattinn guter Hoffnung, oder ist sie es nicht, ist sie vielmehr unfruchtbar oder gefühllos; so steht dieses seiner gesetzlichen Befugniß aus dem Ehevertrage nicht entgegen. Er bedient sich der ihm durch das Gesetz ertheilten Erlaubniß, seinen Naturtrieb zu befriedigen; daß aber seine Beiwohnung unter den angeführten Umständen die Fortpflanzung der Art nicht zur Folge hat, ist nicht seine Schuld.

Wollte man also den Geschlechtsumgang unter solchen Umständen für unerlaubt erklären, so müßte man

Digitized by Google

beweisen, daß er an sich unerlaubt sey, welches nicht erwiesen werden kann; oder man müßte beweisen, daß er nur dann erlaubt sey, wenn die Empfängniß als gewisser Erfolg voraus gesehen würde. Da nun kein Paar vorher wissen kann, ob es sich zur Zeugung ihres Gleichen qualificirt, so würde auf solche Art alle Ehe unterlassen bleiben müssen. Das wäre aber eine dem Naturzwecke gerade zuwider laufende Maxime des Handelns.

Das Resultat ist also folgendes:

Die Vernunft verbietet den Geschlechtsumgang nicht schlechthin, sondern schränkt ihn bloß ein, und zwar:

1. Auf die Bedingung des wechselseitigen Besitzes zweier Personen. Dies ist Rechtspflicht.
2. Darauf, daß die Beiwohnung nicht naturwidrig, mithin nicht das Widerspiel des Naturzwecks sey. Dies ist enge und strenge, (negative,) ethische Pflicht.
3. Daß die Verehelichten in der natürlichen Beiwohnung den Naturzweck so viel möglich zu dem ihrigen machen. Dies ist weite, (positive,) ethische Pflicht, Tugendpflicht, ein Zweck, der zugleich Pflicht ist. — Wenn die Verehelichten ihren Umgang auf diesen Zweck richten, welches schon dadurch geschieht, daß sie dem Naturgesetze folgen, so erfüllen sie, so viel an ihnen ist, ihre Tugendpflicht.

Digitized by Google

Wollte man ihnen nun noch mehr zur Pflicht machen, z. B. die Enthaltung bei der Schwangerschaft, bei der Unfruchbarkeit oder Unempfindlichkeit eines Theils; so würde der innere Naturtrieb der Verehelichten einem Zwecke außer ihm gänzlich unterworfen: sie würden also genöthigt: ihre eignen wahren Bedürfnisse, (ihre eigne Glückseligkeit einem Theile nach,) einem äußern Zwecke, (dem Daseyn Anderer, als einem positiven Zwecke,) aufzuopfern; sie hörten dadurch auf, Selbstzwecke, (Zwecke an sich oder Personen,) zu seyn und wären in diesem Verhältnisse bloße Mittel zum Zwecke Anderer. Ein solches Gesetz widerstritte dem Princip aller Gesetze, der Persönlichkeit und Freiheit; gleichwie die Maxime, welche sich ein solches Gesetz zum Princip machte, an sich selbst widerstreitend wäre, denn diese Maxime machte sich die Hervorbringung ihres Gleichen zum unbedingten Zwecke der Beiwohnung. Da nun niemand aus dem bloßen Naturtriebe ursprünglich abnehmen kann, daß dessen Befriedigung auf Fortpflanzung der Art gehe, und falls ihn dieses auch die Erfahrung und Analogie vermuthen ließen; so wäre es doch keine Gewißheit: wir müssen aber bei allen Handlungen, die wir vorhaben, wenigstens dies wissen, daß sie dem Gesetze nicht widerstreiten. Wenn nun niemand weiß, ob irgend eine von ihm beabsichtigte Beiwohnung fruchtbar seyn werde, er aber, im Falle sie dies nicht wäre, unrecht gethan hätte; so würde die obige Maxime durch sich selbst auf gänzliche Enthal-

tung vom Geschlechtsumgange führen; sie würde also, indem sie die Fortpflanzung zum Zwecke, der unbedingte Pflicht sey, erhöbe, und die Beiwohnung schlechthin auf die Schwängerung, (als Wirkung der That,) einschränkte, in ihrem Princip die Fortpflanzung, welche sie zum Zwecke macht, zugleich unmöglich machen, weil man sich der Beiwohnung gänzlich enthalten müßte, d. h.: die Maxime ist selbst ungereimt.

Von wo hebt also die Einschränkung einer weiten Verbindlichkeit zum Purismus an? Wenn man unter Purismus die Maxime versteht, die Beobachtung der weiten Pflichten dahin zu bringen, daß man sich bewußt sey, man habe in jedem Falle so gehandelt, daß nichts Besseres zu thun möglich gewesen sey; so ist sie eine wahre Pedanterei, besonders wenn sie noch jeden verurtheilt, der sich dieses Zeugniß nicht geben kann. Denn wie will man eine Regel geben, die uns so leite, daß das, was, wie und wie viel wir thun, auch gerade das bestmögliche sey? Der moralische Phantast wird, wenn jemand auch noch so gewissenhaft gehandelt hat, immer noch Ausflüchte und Gründe zum Tadeln finden, denn es läßt sich über jeden Grad der (subjektiven) Tugend noch ein höherer denken, weil kein Subjekt die objektive Tugend, (in der Idee,) in irgend einer Epoche seines Lebens erreicht.

Digitized by Google

Es liegt aber auch schon im Begriffe einer weiten Pflicht, daß sie nur die Regel für die Maxime, nicht aber für die Handlung giebt, mithin diese unbestimmt läßt, und es dem jedesmahligen Ermessen des Subjekts anheim gestellt bleibe, sie näher zu bestimmen. Da sich nun zwischen der jedesmahligen subjektiven That, (in Ansehung einer Tugendpflicht,) und der objektiven Tugend, (in Ansehung des Ideals der Tugend,) unendliche Grade denken lassen; so ist es ungereimt, den Punkt gleichsam angeben zu wollen, wo die weite Verbindlichkeit in die enge übergehe und die Handlung eine ganz reine, tadelsfreie und vollkommen sittliche sey.

Die weite Pflicht unterscheidet sich von der engen nicht durch einen Punkt, als Grenze, so daß die Handlung diesseits der Grenze nur weite, jenseits derselben aber enge Pflichtbeobachtung wäre, sondern durch ihre Gesetze, als Principien der Maximen. Das Princip der engen Pflicht ist negativ, und untersagt Alles, was der Persönlichkeit schlechthin widerstreitet, das aber der weiten Pflicht ist positiv, und gebietet, sich die Bewirkung eines Zwecks zur Maxime zu machen, indem sie es der Willkühr anheim stellt, sich in jedem Falle durch die Form der allgemeinen Gesetzlichkeit, gleichwie durch einen Kompaß, zu orientiren und nach seinem individuellen besten Wissen seine That zu bestimmen.

Digitized by Google

Ist also den Neigungen ein Spielraum verstattet, mit Gefahr der Verlassung des Vernunftgesetzes?

Allerdings. Es kommt aber darauf an, daß man sich hierin nach dem Vernunft-Princip wohl orientire und selbst verstehe. Die Tugendpflicht ist keine enge Pflicht, d. h.: sie verbietet nicht schlechthin und in aller Absicht, sondern eine weite, d. h: sie erlaubt einen Spielraum für die Neigungen, indem sie für den Zweck, welchen sie aufgiebt, nur die Maxime, nicht aber die Handlungen bestimmt. Die Handlungen aber nicht bestimmen, heißt: gestatten, daß man die Neigungen als Bestimmungsgründe aufnehmen dürfe. Ich habe den Zweck, eine körperliche Bewegung zur Erhaltung meiner Gesundheit zu machen: ob ich gehe oder reite, mich rechts oder links wende, eine Stunde kürzer oder länger promenire; dies Alles ist, wenn keine höhere Verpflichtung mich einschränkt, willkührlich und gehört zum Spielraume der Neigungen. — Aber durch diesen Spielraum kommt man doch in Gefahr, das Vernunftgesetz zu verlassen? Wohl in Gefahr, aber doch nicht in die Nothwendigkeit. Denn wenn jemand, bei allem seinen Thun und Lassen, nach festen Grundsätzen verfährt, mithin den Neigungen nicht blindlings folgt, so ist die Gefahr für ihn keine Gefahr; denn er hat sie ja stets in seiner Gewalt.

Digitized by Google

Kann man etwas, das an sich unerlaubt ist, doch thun, um eine noch größere Uebertretung zu verhüten? Nein. Es ist z. B. jemand verheurathet; seiner Gattinn kann er nicht beiwohnen, weil sie kränklich ist: soll er nun, ehe er sich selbst befleckt, lieber zu den feilen Dirnen laufen, um, wie er meint, durch diese Abschweifung ein größeres Verbrechen, (die Selbstschändung.) zu verhüten? Es fällt in die Augen, daß Alles, was an sich unerlaubt ist, auch unter keinen Umständen erlaubt werden kann, und des Menschen Pflicht ist, in solchen Fällen Herr seiner Neigungen zu seyn.

Die Geschlechtsneigung ist Liebe in der engsten Bedeutung, und die größte Sinnenlust, die an einem Gegenstande möglich ist. Die Natur scheint dieses auch sehr zweckmäßig geordnet zu haben: denn wäre diese Sinnenlust nicht so stark im Anreitze, so würde sich der Mensch ihr nicht hingeben; denn er macht sich selbst hier geradezu zum Objekte des Genusses, wirft sich weg, und kann sich nur dadurch wieder aufnehmen, daß der Gebrauch durch den wechselseitigen Besitz bedingt wird. Auch ist es dem Werthe des Besitzthums wohl angemessen, daß es mit der größten Sinnenlust verbunden ist; denn was kann der Mensch Größeres und ihm Wertheres erwerben, als den Menschen? — Die Liebe ist keine sinnen-

Digitized by Google

freie Lust, wobey der Gegenstand in der bloßen Betrachtung gefällt, sondern Sinnenlust, die auf dem Genusse einer andern Person beruht, folglich zum Begehrungsvermögen, und zwar zur höchsten Stufe desselben, zur Leidenschaft, gehört. Sie ist keine Liebe des Wohlgefallens; denn was uns gefällt, das wollen wir lieber in dem Zustande erhalten, da es durch bloße Betrachtung, (ohne Interesse,) gefällt: sie ist keine Liebe des Wohlwollens; denn dem wir wohlwollen, das wollen wir nicht durch Genuß zu uns vereinigen: — sie ist also eine Lust von ganz eigner Art. Die Liebe im Affekte, (das Brünstig-seyn,) ist auch von der moralischen Liebe unterschieden: denn jene geht auf den fleischlichen Genuß der Person; diese aber beruht auf der Maxime des thätigen Wohlwollens gegen Andere. Beide aber können in sehr enge Verbindung treten, wenn die Inbrunst durch die praktische Liebe eingeschränkt wird.

Dritter Artikel.

Von der Selbstbetäubung durch Unmäßigkeit im Gebrauche der Genieß- oder auch Nahrungsmittel.

Nüchternheit und Besonnenheit sind, als Naturvollkommenheiten, die unumgänglichen Bedingungen des freien Gebrauchs seiner Kräfte, mithin eines Verhaltens nach sittlichen Grundsätzen; ihnen also entgegen wirken und

sich selbst betäuben, mithin machen, daß man nicht nüchtern, nicht besonnen sey, ist schlechthin unsittlich. Es ist schlechthin unsittlich, heißt: man darf, um das Unerlaubte solcher Unthat einzusehen, nicht erst darauf Rücksicht nehmen, ob sie Nachtheil für den Wohlstand oder die Gesundheit, mithin Zerrüttung des Hauswesens oder körperliche Schmerzen, herbei führe; denn wenn auch dies nicht wäre, so würde die Selbstberaubung des gesunden Zustandes seiner Seele doch schon an sich, (ihrer Form nach,) lasterhaft seyn.

Nun sind aber Versoffenheit und Gefräßigkeit Handlungen, wodurch sich der Mensch des Vermögens beraubt, von dem Seinen überhaupt, aber von den Genießmitteln insbesondere, einen intellektuellen, (durch Grundsätze geleiteten,) Gebrauch zu machen, die Maximen derselben sind daher schlechthin gesetzwidrig.

Durch beide Laster versetzt sich der Mensch noch unter die thierische Natur. In der Betrunkenheit findet zwar noch ein thätiges Spiel der Vorstellungen Statt, allein die Einbildungskraft ist hier doch verstandeslos, und der geträumten Glückseligkeit, Sorgenfreiheit und Stärke folgt Niedergeschlagenheit, Schwäche, und, was das Schlimmste ist, ein Anreitz, dieses Betäubungsmittel zu wiederhohlen und wohl gar damit zu steigern. Dagegen sind die Gefräßigkeit und Ueberladung mit Speisen noch unter jener thierischen Sinnenbelustigung, weil sie bloß den Sinn, als passive Beschaffenheit, nicht die

Einbildungskraft, als ein thätiges Vermögen, beschäftigen.

Kasuistische Fragen.

Kann man einen Gebrauch des Weins verstatten, der bis nahe an die Berauschung reicht, weil er doch die Gesellschaft zur Gesprächigkeit belebt und damit Offenherzigkeit verbindet? Diese Frage will: ob man sich geflissentlich und muthwillig in den Zustand versetzen darf, worin man auf dem Punkte steht, die Augen für das Maaß desjenigen zu verlieren, was einem dienlich oder undienlich ist. Wie weit die Gesprächigkeit gehen dürfe und in wie weit die Offenherzigkeit Pflicht sey, das läßt sich nur mit einem gesunden und ganz klaren Selbstbewußtseyn beurtheilen.

Die Maxime: unmäßig im Trunke zu seyn; ist schlechthin verwerflich: und es kommt hier nicht in Betrachtung: ob es Einer in einem großen oder kleinen Grade ist, wenn die Rede davon ist, ob es erlaubt sey; denn kleine Verbrechen sind, eben weil sie Verbrechen sind, auch unerlaubt. — Noch weniger kann man dem Weine das Verdienst zugestehen, daß er die Tugend befördere, gleichsam dazu anfeuere: denn Alles, was das Gemüth aus dem Zustande des Gleichgewichts bringt und die Ueberlegung hemmt, ist der Tugendbeobachtung hinderlich, weil diese nur unter der klaren Leitung nach Grundsätzen gedeihen kann.

Digitized by Google

Wie weit geht die sittliche Befugniß, der Einladung zur Unmäßigkeit Gehör zu geben? Unmäßigkeit ist auch an sich unsittlich und Verletzung der Pflicht gegen sich selbst; es kann also keine sittliche Befugniß Statt finden, einer solchen Einladung Gehör zu geben. Wäre es also Bedingung des Beiwohnens bei einem Schmause, daß man unmäßig im Essen und Trinken seyn solle; so würde man die Einladung zurück weisen müssen: wenn aber die Gesellschaft sonst nur nicht unanständig ist, und es jedem frei steht, so viel zu genießen, als er selbst für zuträglich hält; so mag immer die Möglichkeit oder Vermuthung seyn, daß Einer oder der Andere sein Maaß überschreiten werde, dies hindert noch nicht, einer solchen Gesellschaft beizuwohnen.

Es kommt freilich hier auf die besondern Umstände und Verhältnisse an, die ein jeder nach seinem Gewissen aufs beste prüfen muß. Aus Gefälligkeit für Andere soll niemand unsittlich handeln; und wenn eine Unterhaltung mit andern Menschen nur durch Unmäßigkeit im Genusse der Speisen und Getränke oder durch Vermengung mit versoffenen und gefräßigen Menschen erkauft werden kann, so muß man sie sich lieber versagen.

Digitized by Google

Zweites Hauptstück.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst bloß als ein moralisches Wesen.

Die subjektive Eintheilung der Pflichten des Menschen gegen sich selbst war in solche, die den Menschen gegen sich als animalisches und moralisches Wesen zugleich, und in solche, welche ihm als einem bloß moralischen Wesen obliegen. Die letztern sind gegen das Laster der Lüge, des Geitzes und der Kriecherei, (falschen Demuth,) gerichtet.

I.

Von der Lüge.

§. 9.

Die Lüge, als das Widerspiel der Wahrhaftigkeit, besteht in der vorsätzlichen Aussage der Unwahrheit in der Aeußerung seiner Gedanken. Sie ist entweder juridisch oder ethisch: jene enthält eine Verletzung des Rechts gegen Andere; diese ist Verletzung der Wahrhaftigkeit überhaupt, wodurch sich der Mensch zum Gegenstande der moralischen Verachtung, (ehrlos,) macht. Sie ist entweder eine innere oder äußere, (Mendacium internum vel externum;) durch jene ist er sich selbst, durch diese auch andern Menschen ein Gegenstand der Verachtung.

Digitized by Google

Die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde: denn ein Mensch, der selbst nicht glaubt, was er einem Andern sagt, wenn es auch idealische Personen, (z. B. Gott oder eingebildete Geister,) wären, hat einen noch geringern Werth, als wenn er bloß Sache wäre, denn diese ist doch etwas Willkührliches und Gegebenes, und kann gebraucht werden; aber die Mittheilung seiner Gedanken an jemanden durch Worte, die doch absichtlich das Gegentheil von dem enthalten, was der Sprechende dabei denkt, ist ein Zweck, welcher der natürlichen Zweckmäßigkeit seines Vermögens, Andern seine Gedanken mitzutheilen, gerade entgegen gesetzt ist. Sie giebt also nicht den Menschen selbst, sondern nur eine täuschende Erscheinung von ihm; und da es der Mensch selbst ist, welcher sich seiner Realität als einer Intelligenz, (als eines Wesens, das Gedanken mittheilen kann,) beraubt, so thut er selbst Verzicht auf seine Persönlichkeit, mithin vernichtet er seine Menschenwürde, denn ein täuschendes Phantom, (nicht nur nicht intellektuelle, sondern nicht einmahl sensible Substanz, nur ein trüglicher Irrwisch,) ist nichts werth.

Die Lüge ist schlechthin Verbrechen. Man darf also nicht erst darauf sehen, ob man durch sie andern Menschen oder sich selbst schade, ob man also wider das Recht oder wider die Klugheit verstoße: ja, sie mag ganz unschädlich seyn, bloß aus Leichtsinn, oder gar aus Gutmüthigkeit begangen, es mag selbst ein guter Zweck da-

durch beabsichtigt werden; so ist doch diese Art, einen Zweck zu erzielen, durch sich selbst, mithin die Handlung des Lügens der Form nach ein Verbrechen des Menschen an seiner eignen Person.

Die der Lüge überhaupt entgegen stehende Tugend ist Aufrichtigkeit; das Obhalten auf die Wahrheit in Erklärungen heißt Wahrhaftigkeit; die Wahrhaftigkeit, als Charakter der Person gedacht und um ihrer selbst willen beobachtet, heißt Ehrlichkeit. Ehrlichkeit in Versprechungen heißt Redlichkeit, (die Maxime, nicht von seinem gegebenen Worte zu weichen.) Zwischen Wahrhaftigkeit und Lüge giebt es kein Mittleres, denn sie sind einander durch Widerspruch entgegen gesetzt, (contradictorie oppolita.) Die Lüge ist schlechthin böse, sie mag klein oder groß seyn; die Wahrhaftigkeit ist schlechthin gut, sie mag wichtige oder unwichtige Dinge betreffen. — Aber zwischen Offenherzigkeit und Zurückhaltung findet ein Mittleres Statt, nämlich dieses: da zwar Alles, was Einer sagt, wahr ist, er aber doch nicht die ganze Wahrheit sagt. Diese beiden letztern gehören zur Tugendpflicht, haben einen Spielraum, erfordern mithin Urtheilskraft und Ueberlegung, wie viel nach den Umständen eben räthlich sey, ihren Maximen gemäß, zu thun. Die Handlung der Offenherzigkeit ist das Widerspiel, (nicht die bloße Verneinung, son-

Digitized by Google

dern das contrarie oppositum,) der Zurückhaltung. Beide Maximen schränken einander ein; und es erfordert Erwägung der Bestimmungsgründe, ob ich in einem Falle offenherzig oder zurückhaltend seyn solle, denn beides kann unter Umständen Pflicht, aber auch pflichtwidrig seyn.

Ueber die Möglichkeit der innern Lüge.

Es hält eben nicht schwer, die Wirklichkeit mancher innern Lüge zu beweisen; denn es ist öfters in die Augen fallend, daß der Mensch Bekenntnisse ablegt, wovon er keine Ueberzeugung haben kann, in deren Aeußerung er sich also selbst belügt, z. B. wenn Einer sich vorheuchelt, göttliche Offenbarungen zu haben.

Schwieriger aber ist die Möglichkeit der innern Lüge zu erklären; denn durch sie betrügt sich der Mensch selbst. Es liegt also in ihrem Begriffe, daß Ein und derselbe Mensch der Lügner und zugleich der Belogene ist, welches sich zu widersprechen scheint.

Die Möglichkeit eines vorsätzlichen Selbstbetrugs beruht darauf, daß der Mensch als freies Wesen, (als Ding an sich, Noumenon,) von sich, als einem physischen Wesen, (als Erscheinung, Phaenomenon,) einen Gebrauch machen und den sinnlichen Menschen zu Aeußerungen bestimmen kann, die nur entweder mit dem innern Zwecke überein stimmen oder nicht. Denkt man sich den Menschen in diesem doppelten innern Verhältnisse, so ist in dem vorsätzlichen Selbstbetruge kein Widerspruch;

denn es widerspricht sich nicht, daß jemand z. B. so handelt, als wenn er einen Gott glaubte, indem er doch keinen Glauben, (ein subjektiv-hinlänglich-gegründetes Fürwahrhalten,) in sich findet. Mehr aber als die Abwesenheit des Widerspruchs ist hier auch nicht nöthig und möglich darzuthun.

Der Selbstbetrug ist aber schlechthin unsittlich; denn der freie, mithin unter seinem moralisch-gesetzgebenden Willen stehende, Mensch kann sich selbst als Naturwesen nicht wie ein bloßes Mittel, folglich nicht als bloße Sprach-Maschine gebrauchen; mithin nicht so, daß der Gebrauch von sich selbst nicht an den innern Zweck gebunden wäre. Nun ist der innere Zweck des Sprechens, (in der allgemeinsten Bedeutung genommen,) die Mittheilung der Gedanken, (der Ausdruck des Bewußtseyns,) folglich ist das Sprechen, als äußere That, an die Bedingung gebunden, daß es mit der Erklärung, (Declaratio,) des innern und moralischen Menschen übereinstimme. — Nun ist aber die Maxime der Uebereinstimmung des Sprechens mit den Gedanken die Maxime der Wahrhaftigkeit, mithin ist der Mensch zur Wahrhaftigkeit gegen sich selbst verpflichtet.

Man nehme an: der Mensch äußere sich anders, als er denkt; z. B.: er lügt sich den Glauben an einen künftigen Weltrichter vor, ohne ihn in sich zu haben, etwa um durch ein solches Bekenntniß doch auf allen Fall seine Gunst zu erschleichen; oder er schmeichelt sich, das

göttliche Gesetz innerlich zu verehren, da er sich doch einer andern Triebfeder, etwa der Furcht vor der Strafe, bewußt ist; oder er plappert sich eine Gebets-Formel vor, ohne auf die Gedanken derselben etwas zu halten: so ist seine Maxime: sich zum bloßen Mittel, als Sprach-Maschine, zu gebrauchen, ohne auf den Zweck des Sprechens, mithin ohne auf die Beziehung seines Thuns zu sich, als einem Selbstzwecke, zu sehen; er gebraucht also sich selbst, seine Person, der Bedingung seines Selbst, seiner Person, schlechthin zuwider, folglich behandelt er sich, als wenn er nicht Person wäre, d. h.: er wirft sich weg.

Hieraus ist erklärbar, warum ein Mensch, wenn er laut vor sich betet, darüber sich vor Andern schämt. Er schämt sich zuvörderst vor sich selbst, weil das laute Geplärre hier nicht allein zwecklos, sondern sogar zweckwidrig ist, denn es stört die innere Aufmerksamkeit. Ueber dies ist in dem Beten, wenn es etwas anderes als stille Anschickung zu sittlichen Ideen und Beziehung seiner Pflichten auf den Willen eines sittlichen Weltregierers seyn soll, eine Unlauterkeit gegen sich selbst enthalten, weil niemand wissen kann, ob das, warum er bittet, auch zum moralischen Endzwecke zusammen stimmt.

Dergleichen Unredlichkeit ist bloß ein Mangel an Gewissenhaftigkeit, d. i.: an der Lauterkeit des Bekenntnisses vor seinem innern Richter, und erhält den Nahmen einer Schwachheit, indem man sich einbildet zu seyn, was man nur wünscht zu seyn, mithin den Wunsch für

Digitized by Google

die That nimmt. Indessen verdient doch eine solche Unlauterkeit in Erklärungen, die man gegen sich selbst verübt, die ernstlichste Rüge, weil sie doch Verlassung des obersten Grundsatzes der Wahrhaftigkeit, mithin eine faule Stelle ist, von welcher aus das Uebel der Unwahrhaftigkeit sich auch in Beziehung auf andere Menschen verbreitet.

Die Falschheit scheint gleichsam in der menschlichen Natur gewurzelt zu seyn, sie muß jedoch als Actus der Freiheit angesehen, nicht aber nach dem Naturgesetze, (nach dem Zusammenhange der Wirkungen und ihrer Ursachen, welcher nur für Erscheinungen gilt,) deducirt und erklärt werden. Vor der Lüge vorher gehend muß man sich also noch einen Hang zur Gleisnerei, (Esprit fourbe,) denken, von welchem die Vernunft, weil er ein Actus der Freiheit ist, weiter keinen Grund angeben kann.

Kasuistische Fragen.

Kann eine Unwahrheit aus bloßer Höflichkeit für eine Lüge gehalten werden? — Allerdings. Denn wenn auch niemand dadurch betrogen wird, so ist es doch eine innere Falschheit, weil man etwas äußert, z. B. sich am Ende des Briefes einen **gehorsamen Diener** nennt, der man doch nicht ist und wohl auch nicht werden will.

Kann man eine Lüge durch die Noth entschuldigen? Nein. Denn es ist schlechthin unsitt-

Digitized by Google

lich, von dem Grundsatze der Wahrhaftigkeit abzugehen. Mögen also die Umstände seyn, welche sie wollen, so sollen sie uns doch nicht vermögen, eine Unwahrheit zu sagen, auch nicht, wenn man einem Uebel oder Verbrechen dadurch steuern oder eine gute Absicht dadurch erreichen könnte; denn eine an sich unsittliche Handlung kann durch keinen Zweck, wenn er auch noch so wichtig wäre, sittlich gemacht oder entschuldigt werden. Wer den unbedingten Befehl der Vernunftgesetzgebung in allen praktischen Angelegenheiten vor Augen hat, dem wird nicht einmahl der Gedanke einkommen, die so genannte Nothlüge zu entschuldigen. Der Begriff selbst ist schon widersinnig. Soll die Noth eine Lüge entschuldigen, mithin sie zu dem machen, was sie nicht ist, zu etwas Sittlich-Erlaubtem, so liegt das Princip der Sittlichkeit nicht in der praktischen Vernunft, sondern in der Natur und der Naturnothwendigkeit; liegt es aber in dieser, so kann ja die Frage nicht mehr von Entschuldigung seyn, sondern alsdann ist ja gerade das recht, was der Naturnöthigung angemessen ist. Gesteht man aber der Vernunft die oberste Gesetzgebung für die Willkühr zu, so kann man sie, ohne Widerspruch, nicht wiederum der Naturnöthigung subordiniren, und nun mag die Noth aus der Natur so groß seyn, wie sie wolle, wenn sie es nur nicht schlechthin unmöglich macht, dem Gesetze zu genügen, (nicht zu lügen,) so soll man auch nicht lügen. Nun ist die Willkühr zwar durch Natur bestimmbar, aber

nicht nothwendig bestimmt, es bleibt ihr also stets möglich, sich durch Vernunft zu bestimmen, und wo ihr dies möglich ist, da soll sie es auch. Da es nun auch jederzeit auf den eignen Willen des Menschen ankommt, ob er lügen wolle oder nicht, so soll er nicht lügen, und es ist ihm genug zu seiner Pflicht, daß es ihm möglich sey, nicht zu lügen.

Die Lüge ist ein Actus der Willkühr, und es kann kein Naturzwang gedacht werden, welcher sie hervor treiben könnte, ohne eigne Einwilligung und That des Subjekts, mithin ist auch kein möglicher Fall, da die Lüge eine wahre Nothsache, d. i.: eine für das Subjekt unvermeidliche Begebenheit wäre. Der Mensch kann sich und Andern durch Redlichkeit schaden, kann, wenn er ihr treu bleibt, einem Strome von Uebeln und Ungerechtigkeiten den Lauf lassen; allein, gesetzt, sie erfolgen, so hat er sie nicht zu verantworten, denn durch Unthat soll er der Unthat nicht wehren.

Es ist aber doch Pflicht, sein oder des Andern Leben zu erhalten; sieht man nun gewiß, daß man es aufopfert, wenn man nicht lügt, so scheint es doch, daß man in diesem Falle von der Wahrheit abgehen müsse. Man soll sein Leben erhalten, heißt, nach der Aussage des Gesetzes: man soll sich die Beraubung desselben nicht zum Zwecke machen, mithin selbst nichts thun, wodurch es muthwilliger Weise gefährdet oder um selbstsüchtiger Neigungen willen vernichtet würde, es heißt aber nicht: man soll sich das Leben an sich zum obersten Zwecke setzen.

Sich sein Leben selbstthätig nicht verkürzen, ist unbedingte, (enge, strenge,) Pflicht; sich sein Leben zum Zwecke machen, ist bedingte, (weite, unvollkommene,) Pflicht. Diese letztere sagt: man solle für die Dauer seines empirischen Daseyns besorgt seyn, so viel man könne. Was aber einer unbedingten Pflicht, (der Pflicht: nicht zu lügen,) widerstreitet, das kann man auch, (sittlicher Weise,) nicht. Gesetzt also: die Maxime, sein Leben zu erhalten, geriethe in einen Gegenstoß mit der Maxime, nicht zu lügen, so soll jene, (als der schwächere Verpflichtungsgrund,) dieser, (als dem stärkern, schlechthin keine Ausnahme verstattenden, Verpflichtungsgrunde,) weichen.

Muß ich in Geschäften, wobey es auf das Mein und Dein ankommt, die Folgen meiner vorsätzlichen Unwahrheit verantworten? Allerdings; denn ich bin durch die Lüge, als freie That, wie der Urheber des durch sie erfolgten Unheils anzusehen. Ein Hausherr befiehlt seinem Bedienten: dieser solle ihn, wenn ein gewisser Mensch nach ihm fragen würde, verläugnen. Der Dienstbote thut dieses; veranlaßt aber dadurch, daß jener entwischt und ein großes Verbrechen begeht, welches sonst durch die gegen ihn ausgeschickte Wache wäre verhindert worden. Auf wen fällt hier die Schuld nach ethischen Grundsätzen? Allerdings auch auf den Bedienten; denn der ihm geschehene Befehl der Verläugnung ist an sich nichtig, weil man niemanden befehlen kann, unsittlich

Digitized by Google

zu handeln, (zu lügen.) Wer einen solchen Befehl annimmt, begiebt sich seiner Würde als eines moralischen Wesens, und das soll er nicht, es koste, was es wolle. Gesetzt also: der lügenhafte Dienstbote würde auch von dem öffentlichen Gerichte verschont, so wird ihm doch die Folge seiner Unthat durch sein eignes Gewissen, (vom innern Gerichtshofe,) zugerechnet, und er ist strafbar, wenn er gleich nicht vom menschlichen Richter gestraft wird, denn er verletzt durch die Lüge eine Pflicht gegen sich selbst.

II.

Vom Geitze.

§. 10.

Geitz überhaupt ist die Maxime: den Zweck der Haushaltung in den bloßen Besitz der Glücksgüter zu setzen, mit Entsagung auf den Genuß derselben.

Verschwendung ist die Maxime: sich den bloßen Gebrauch und Genuß seines Vermögens zum Zwecke zu machen, ohne auf die Erhaltung desselben zu sehen.

Sparsamkeit ist die Maxime: so wohl den Erwerb als Genuß seines Vermögens seinen wahren Bedürfnissen unterzuordnen.

Die wahren Bedürfnisse der Natur sind es also, in Beziehung auf welche die Mittel des Wohllebens, (Vermögen, Glücksgüter,) nur einen Werth haben, nach welchen also so wohl ihr Erwerb und ihre Erhaltung,

Digitized by Google

wie auch ihr Genuß und Gebrauch bestimmt werden müssen.

In Beziehung auf die wahren, (sich durch die Natur ankündigenden und dem Endzwecke des Lebens durch Vernunft untergeordneten,) Bedürfnisse ist der Geitz nun entweder habsüchtig oder kargend, (Knickerei, Knauserei.)

Der habsüchtige Geitz ist die Maxime: den Erwerb der Mittel zum Wohlleben über die Schranken des wahren Bedürfnisses hinaus zu erweitern. Unersättlichkeit im Erwerben ist sein Charakter.

Der kargende Geitz ist die Maxime: den Genuß der Mittel des Wohllebens unter das Maaß des wahren-Bedürfnisses zu verengern. Freiwillige Armseligkeit der Lebensart ist sein Charakter.

Wo einmahl keine vernünftigen Grundsätze obwalten, und nur die Leidenschaften spielen, da wechseln und paaren sich auch widersinnige Maximen im Verhalten. So kann der habsüchtige Geitz auch zugleich verschwenderisch seyn, wenn die Unersättlichkeit im Erwerbe darauf ausgeht, sich die Mittel des Wohllebens bloß zum Genusse anzuschaffen. In wie fern er einmahl die Maxime hat, sein Vermögen über seine wahren Bedürfnisse hinaus zu erweitern, ist er geitzend; in wie fern er in bloßer Absicht auf den Genuß an sich reißt, mithin sich

Digitized by Google

das Verthun zum Zwecke macht, ist er verschwendend. Eben dieser, welcher als ein habsüchtiger Verschwender weder den Erwerb noch den Genuß seines Vermögens seinen wahren Bedürfnissen unterwirft, kann, da er einmahl geizt, (unersättlich im Erwerben ist,) auch zur Kargheit übergehen, und nun, mit Entsagung auf allen Genuß, sich den bloßen Besitz der Glücksgüter zum Zwecke machen: mithin, so wie er zuvor den Erwerb über seine Bedürfnisse erweiterte, so auch nun den Genuß unter seine Bedürfnisse verengern; mithin von der Vergeudung zur freiwilligen Darbung, (Selbstberaubung des Genusses,) übergehen.

Der Geitz, so wohl der habsüchtige als kargende, kann auch als Vernachlässigung der Liebespflicht gegen Andere betrachtet werden; hier aber ist nur die Rede von ihm als Pflichtverletzung gegen sich selbst, mithin von der Maxime: seinen eignen Genuß der Mittel zum Wohlleben unter das Maaß des wahren eignen Bedürfnisses zu verengern. Sein Grundsatz ist also: Mittel zu allerlei Zwecken zu besitzen, doch mit dem Vorbehalte, keins derselben für sich brauchen zu wollen; mithin sich des angenehmen Genusses der Lebensgüter selbst zu berauben. Dadurch aber macht sich der Geitzige zum Sklaven seiner Glücksgüter, und das ist der Pflicht gegen sich selbst zuwider.

Digitized by Google

So wohl die Habsucht als die Kargheit haben Selbstsucht, (Solipsismus,) zum Grunde; denn die Unersättlichkeit im Erwerbe und die Peinlichkeit im Verthun haben nur den eignen Besitz zum Zwecke, so daß sich beide Laster bloß um das eigne Selbst, mit Entsagung auf alle Wohlthätigkeit gegen Andere, herum drehen. Wenn wir nun davon wegsehen, daß sie Pflichtverletzung gegen Andere sind, so scheinen sie in Ansehung des Subjekts bloß darum verwerflich zu seyn, weil sie auf Armuth hinaus laufen. Denn der Verschwender macht sich arm, weil er den bloßen Genuß des Vergnügens zum Zwecke hat, ohne auf die Erhaltung desselben zu sehen; er geräth also in Armuth, ob er es gleich nicht will, denn alle seine Habsucht, (Unersättlichkeit im Erwerben,) vermag doch nicht, ihn von der endlich einbrechenden Dürftigkeit zu retten. Der Karge aber ist schon arm, weil er sich den Gebrauch und Genuß seines Vermögens versagt und willkührlich armselig lebt.

Weil nun Beide, der habsüchtige Verschwender nicht minder als der kargende Geitzhals, sich durch ihre Maxime in eine armselige Lebensart stürzen, so scheint es, als fehlten sie bloß in der Klugheit; der Eine darin, daß er zu viel, der Andere darin, daß er zu wenig ausgiebt: es ist also die Frage: ob Habsucht und Kargheit bloße Fehler der Klugheit, (ein bloßes unkluges Verfahren,) oder ob sie vielmehr Laster, d. i.: Pflichtverletzungen gegen sich selbst sind.

Digitized by Google

Sind sie aber bloße Verstoßungen gegen die Klugheit, so ist die Verschwendung nichts anderes, als ein mißverstandener Gebrauch des Vermögens im Verthun, und die Kargheit nichts anderes als mißverstandene Sparsamkeit und Verengung des Genusses. Das sind sie aber beide nicht; sondern vielmehr, wenn man ihre Maxime gegen die Würde der Menschheit hält, sklavische Unterwerfung seines Selbst unter die Glücksgüter, ihrer nicht Herr zu seyn.

Der habsüchtige Verschwender unterwirft seine ganze Thätigkeit, mithin seine Person, der Absicht auf den Genuß, und um diesem zu fröhnen, ist er unersättlich im Erwerben. Sinnengenuß ist also sein Endzweck, und er, als freies Wesen, macht sich nur diesem zinsbar; er macht sich also zur Sache oder wirft sich weg.

Der karge Geitzhals unterwirft seine Person dem Besitze der Glücksgüter; nicht er ist Herr, sondern sie sind seiner Herr; sie zu haben, ist sein Endzweck. Da er sich aber allen Gebrauch derselben versagt, so kann man eigentlich nicht sagen: er hat die Glücksgüter; sondern: sie haben ihn. Er ist also ein knechtischer und peinlicher Hüter des Seinen, ohne es als das Seine zu gebrauchen; er ist reich, und hat doch nichts, weil er darbt, und weil er seine Person wie dem Mammon angehörend betrachtet.

Beide also, der habsüchtige Prasser [illegible] Filz, handeln nach einer Maxime, wo[illegible]

fraudation an sich selbst begehen. Sie, indem sie sich, der Eine dem bloßen Genusse der Lebensmittel ohne Besitz, der Andere dem bloßen Besitze ohne Genuß, unterwerfen, berauben sich der Persönlichkeit, die, wenn sie nur erhalten werden, (unversehrt bleiben,) soll, sich beides subordiniren und von beiden Herr seyn muß.

Die Kargheit ist der liberalen Denkungsart überhaupt, (Freimüthigkeit, Liberalitas moralis,) entgegen gesetzt. Diese besteht aber in der festen Gemüthsstimmung, (in der Maxime,) sich unabhängig von Allem, außer vom Gesetze, zu erhalten. Der Freimüthige ist sich bewußt: von nichts, als allein von dem Gesetze seiner praktischen Vernunft, abzuhängen. Von der Freimüthigkeit überhaupt ist die Freigebigkeit, (Liberalitas sumtuosa,) nur eine Anwendung auf einen besondern Fall, nämlich auf den Gebrauch seiner Glücksgüter; so daß man Herr derselben ist und sie lediglich unter der Leitung des Sittengesetzes anwendet, mithin sie nicht bloß zu seinem eignen Bedürfnisse, sondern auch zu dem Bedürfnisse Anderer gebraucht.

Sich des Geitzes gegen sich selbst enthalten, ist enge[illegible] Mensch soll sich nie zum Sklaven sein[illegible]machen und seiner Persönlichkeit

Abbruch thun. Freimüthigkeit im negativen Sinne, als Unabhängigkeit von Allem, außer vom Gesetze, ist ebenfalls strenge Pflicht; denn sie sagt bloß, daß man seine Freiheit an die Neigungen nicht weggeben soll. Aber Freimüthigkeit im positiven Sinne, als Gebrauch und Verbrauch der Glücksgaben zu gewissen Zwecken für sich oder Andere, (sich zu vervollkommnern und Andere zu beglücken,) ist weite Pflicht, weil der Grad der Anwendung erst durch Urtheilskraft nach Regeln der Zuträglichkeit bestimmt werden muß.

Kasuistische Fragen.

Soll ich meinem Munde abbrechen oder nur dem äußern Aufwande? im Alter oder schon in der Jugend? oder ist Sparsamkeit überhaupt eine Tugend?

Sparsamkeit ist die Maxime, den Erwerb und Gebrauch der Glücksgüter seinem wahren Bedürfnisse unterzuordnen. Dies ist Pflicht an sich, weil es Pflicht ist, sein Leben zu erhalten.

Die Sparsamkeit ist daher allerdings eine Tugend, und nicht bloß etwas, was nur die Klugheit anräth. Wäre sie bloß eine Angelegenheit der Klugheit, so müßte ihr Zweck beliebig und in Ansehung der sittlichen Existenz ganz gleichgültig seyn. Das ist sie aber nicht. Denn die Maxime, nicht zu sparen, hat die Regel, beim Erwerbe und Verthun auf die wahren Bedürfnisse des Lebens, mithin auf den Endzweck desselben, (moralisch zu handeln,)

gar keine Rücksicht zu nehmen, mithin nur dem eingebildeten oder doch bloßen Sinnengenusse nachzuhängen. Eins wie das Andere ist schlechthin unsittlich, weil der Mensch sich dadurch zum Sklaven seines bloßen Sinnenhanges macht.

Man muß, wenn man prüfen will, ob die Sparsamkeit eine Tugend sey, untersuchen: welches der Zweck der ihr widersprechenden, (kontradiktorisch entgegen gesetzten,) Maxime sey, und wohin sie führe, wenn sie als allgemeines Gesetz gedacht und befolgt wird. Nun ist die Maxime des Sparsamen: des Genusses seiner Glücksgüter Herr zu seyn; die des Nichtsparsamen: des Genusses und des Verthuns nicht Herr zu seyn. Aber seiner Mittel zum Wohlleben Herr zu seyn, ist nicht Anrathung der Klugheit, (nicht ein beliebiger Zweck, den man etwa auch nicht haben könnte,) sondern ein Gebot der Sittlichkeit, (ein Zweck, den man haben soll.)

Tugend ist die Stärke des Vorsatzes zur Beherrschung der Neigungen: die Sparsamkeit hat die Neigung zum bloßen Sinnengenusse, die an sich keine Grenzen kennt, zu bezähmen; sie ist also eine Tugend.

Die Maxime der Sparsamkeit zu haben, ist enge Pflicht, denn ihr Gegentheil ist schlechthin unsittlich, (wider die Würde eines sittlichen, durch Pflichtbegriffe sich bestimmenden, Wesens.) Die Ausübung dieser Maxime hat einen Spielraum, denn es muß durch Urtheilskraft nach Regeln der Klugheit in jedem

besondern Falle entschieden werden, was und wie viel zu thun sey. Das heißt nun: die Sparsamkeit, als positive Unterordnung des Erwerbes und Genusses der Glücksgüter unter die wahren Lebensbedürfnisse und dadurch unter den Endzweck des Lebens überhaupt, (mithin als Beförderung seiner Vollkommenheit überhaupt,) ist weite Pflicht oder Tugendpflicht. — Ob ich also meinem Munde oder dem äußern Aufwande abbrechen solle, hängt von der Beurtheilung ab: ob ich im Genusse oder im Aufwande über die wahren Bedürfnisse hinaus gehe. Die wahren Bedürfnisse in Ansehung des Genusses werden wiederum durch die Anforderungen der Natur, mithin durch Aufmerksamkeit auf die Gesetze ihrer Erhaltung, erkannt. Die Grenzen des Aufwandes werden durch die Stärke des Vermögens, durch Geschmack, Anstand und Sittlichkeit bestimmt. Hierüber lassen sich keine allgemeinen Regeln geben, sondern es fällt der vernünftigen Ueberlegung anheim, das Wie viel oder das Wie wenig zu bestimmen, und eben darum heißt die Pflicht der Sparsamkeit eine weite oder Tugendpflicht. — Wenn es aber heißt: Die Ueberlegung soll vernünftig seyn, so heißt das: sie soll jede That nach ihrer Maxime erwägen, mithin sich fragen: ob man die Maxime: so und so, unter diesen und diesen Umständen zu handeln; als allgemeines Gesetz wollen könne.

Wenn Sparsamkeit überhaupt Pflicht ist, so kann die Frage nicht seyn: ob man schon in der Jugend oder

Digitized by Google

erst im Alter sparen solle: denn es heißt: man soll sparen, d. h.: man soll den Erwerb und Genuß der Glücksgüter den wahren Bedürfnissen des Lebens subordiniren, und dies ist zu aller Zeit Pflicht, wie im Alter, so in der Jugend; denn die Pflicht an sich kehrt sich nicht an den Unterschied der Jahre. — Wer nicht spart, setzt sich nicht bloß in die Gefahr, armselig zu leben, zu darben und unglücklich zu werden, (handelt nicht bloß unklug,) sondern er beugt sein Leben, seine Lebenszwecke, und seinen Lebensendzweck, (seine Persönlichkeit,) unter den bloßen Genuß, d. h.: er wirft sich weg. — Man muß, wie schon oft bemerkt ist, auf die Maxime des Nichtsparsamen Acht haben, und sehen, wie sie sich ausnimmt, wenn sie Gesetz freier Wesen ist, und da leuchtet ein, daß die Maxime der Nichtsparsamkeit schlechthin verwerflich ist. Die Maxime der Sparsamkeit soll also jedermann haben; hat er diese, so fällt die Ausübung derselben alsdann seiner vernünftigen Ueberlegung anheim, d. h.: die Sparsamkeit ist eine weite Pflicht.

III.

Von der Kriecherei.

§. 11.

Der Mensch, als Naturwesen oder als Thier, (Homo phaenomenon, Animal rationale,) hat mit den übrigen Thieren, als Erzeugnissen des Bodens, nur

einen gemeinen Werth, (Pretium vulgare;) selbst, daß er Verstand hat, und sich selbst Zwecke setzen kann, giebt ihm doch nur einen äußern Werth, (Pretium usus,) denn dadurch ist ein Mensch vor dem andern nur brauchbarer. Er hat folglich dadurch nur den Preis, als eine Waare, indem man mit dieser Thierart wie mit Sachen einen Verkehr treibt. Denn der Verstand, als subalternes Vermögen und bloß im Dienste der Neigungen, hat nur einen relativen Werth, und unterscheidet zwar den Menschen von den übrigen Thieren, aber erhebt ihn doch noch nicht über die Thiergattung. Betrachtet man also den Menschen, bloß in so fern er vermögend ist, sich durch Begriffe Objekte seiner Thätigkeit zu setzen, (Verstand hat,) so hebt ihn dieses zwar aus der Gleichheit mit den übrigen Thieren, aber doch nicht aus der Sphäre der Thierheit überhaupt; denn er hat dadurch bloß ein Vermögen mehr, andere Dinge und auch seines Gleichen zu gebrauchen, wie auch von ihm wiederum gebraucht zu werden. Geht man von der Beziehung des Verstandes auf seine Nützlichkeit ab, so hat er als subalternes Vermögen keinen Werth. Nun kann zwar dem Menschen ein Mensch vor dem andern mehr Werth haben, je nachdem er durch seinen Verstand mehr oder weniger Brauchbarkeit hat: allein im Verkehre und Vertriebe mit ihnen ist der Werth doch nur ein gemeiner, (der der Sachen oder Thiere, die als Sachen verkehrt werden,) mithin niedriger als der des Geldes, dessen Werth, als der eines allgemeinen

Tauschmittels, ausgezeichnet, (Pretium eminens,) ist; denn man kann mit den Menschen, als Waare betrachtet, nicht so viel anfangen als mit den Gelde, sie haben daher auch einen geringern Werth. Wären sie also bloße Naturwesen und wäre ihr Verstand ein bloß subalternes, nur sinnlichen Neigungen dienstbares, Vermögen, so würden sie sich einander nicht einmahl das Wertheste auf Erden seyn, aber

Eben der Mensch als Person, (als Vernunftwesen, Homo noumenon, Ens rationis,) mithin als Subjekt einer moralisch-praktischen, (nicht dienstbaren, sondern durch eigne Ideen die Willkühr bestimmenden,) Vernunft ist über allen Preis erhaben: denn als solches ist er nicht ein bloßes Mittel zu den Zwecken Anderer, ja, auch nicht zu seinen eignen Zwecken, sondern er ist Zweck an sich selbst, d. h.: er darf sich, seine eigne Person und Existenz weder für sich selbst noch für Andere bloßes Mittel seyn lassen, sondern muß alle seine Handlungen, (Alles, was er gegen sich selbst thut oder sich von Andern thun läßt,) darauf einschränken, daß er stets Selbstzweck, (unbedingter Zweck, Zweck an sich,) bleibe; denn als Vernunftwesen, (als nicht bloß vernünftiges Thier,) besitzt er einen absoluten innern, (keinen bloß relativen und äußern,) Werth, d. h.: eine Würde, wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen Achtung gegen sich abnöthigt, sich mit jedem andern dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen kann.

Digitized by Google

Der Mensch kann sich also nach einem doppelten Maaßstabe schätzen: Ein Mahl als Sinnenwesen, seiner thierischen Natur nach, da er nur einen gemeinen Werth hat; zum andern aber auch als intelligibles Wesen, seiner moralischen Anlage nach, da er einen unvergleichlichen Werth hat. Der Mensch muß sich aber nicht bloß als Person überhaupt, (als Subjekt der moralisch praktischen Vernunft,) sondern auch als Mensch betrachten, d. i.: als eine Person, für deren sinnlich-reizbare und empirisch-bestimmbare Willkühr die moralisch-praktische Vernunft gebietend und nöthigend ist, die also Pflichten auf sich hat, welche ihr von ihrer eignen Vernunft auferlegt werden. Vermöge dieses Verhältnisses der Unterordnung der sinnlich-bestimmbaren Willkühr unter das Pflichtgesetz kann die Geringfähigkeit des Thiermenschen dem Bewußtseyn seiner Würde als Vernunftmenschen nicht Abbruch thun; denn beide Naturen sind nicht gleichsam vermengt, so daß durch die Vermischung gleichsam eine mittlere und schlechtere Masse heraus käme, sondern sie sind einander subordinirt, und der Thiermensch ist, als Erscheinung vom Vernunftmenschen, dieses Letztern Gesetzgebung und Zweck gänzlich unterworfen.

Hieraus folgt: daß der Mensch das, was er als Vernunftwesen ist, unter keiner Bedingung verläugnen, mithin sein sittliches Selbst, seine moralische Persönlichkeit, nie verkennen, vielmehr stets mit Bewußtseyn der

Erhabenheit seiner sittlichen Anlage und ursprünglichen Würde verfahren soll.

Die Stimmung des Gemüths, stets im Bewußtseyn der Erhabenheit seiner sittlichen Natur zu handeln, heißt sittliche Selbstschätzung. Sie ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst und liegt schon im Begriffe der Tugend.

Die dieser Pflicht entgegen stehende Denkungsart besteht darin, daß der Mensch sich um seinen Zweck, der zugleich Pflicht an sich selbst ist, mit einem knechtischen Sinne, (Animo servili,) bewirbt, und das, was er im Bewußtseyn und Erweisen seiner Würde erstreben kann und soll, so betreibt, als wenn er dazu erst einer Vergünstigung bedürfte. Die Sinnesart nun, den Zweck seiner sittlichen Existenz wie durch Gunsterschleichung zu erzielen, mithin sich dadurch einen sittlichen Werth verschaffen wollen, daß man auf seine sittliche Würde selbst Verzicht thut, heißt Kriecherei und ist schlechthin unsittlich; denn das Bewußtseyn: daß man ein sittliches, mithin, als solches, von einem unvergleichlichen, jedem Andern Achtung einflößenden, Werthe sey, und sich von dieser Würde nichts vergebe, dies ist die unumgängliche Bedingung aller sittlichen Handlung und Vervollkommnerung.

Die Herabsetzung seiner selbst unter seine ursprüngliche Gleichheit an moralischer Würde mit allen Andern ist das Charakteristische der Kriecherei als falscher Demuth.

Die Demuth, (Humilitas,) ist entweder eine sittliche, (Humilitas moralis,) oder eine sittlich-falsche, (Humilitas spuria.)

Die sittliche, (wahre,) Demuth ist das Bewußtseyn und Gefühl der Geringfähigkeit seines sittlichen Werths, in Vergleichung mit dem Gesetze. Aus unsrer aufrichtigen und genauen Vergleichung mit der Heiligkeit und Strenge des sittlichen Gesetzes muß unvermeidlich wahre Demuth folgen; obwohl auch daraus, daß wir einer solchen innern Gesetzgebung fähig sind, daß der physische Mensch den moralischen in seiner eignen Person zu verehren sich gedrungen fühlt, zugleich Erhebung und die höchste Selbstschätzung ergehen, nämlich Gefühl seines innern Werths, (Valor,) nach welchem er für keinen Preis, (Pretium,) feil ist und eine unverlierbare Würde, (Dignitas interna,) besitzt, die ihm Achtung, (Reverentia,) gegen sich selbst einflößt. — Das Widerspiel der wahren, (sittlichen,) Demuth ist der Tugendstolz, moralischer Eigendünkel, (Arrogantia moralis.) Er besteht in der nur aus Mangel an Vergleichung mit dem Gesetze aufkommenden Ueberredung von einer Größe seines sittlichen Werths. Dieser Eigendünkel verliert sich aber gar bald, wenn man sich selbst prüft.

Demuth findet nur Statt, indem man sich mit dem Gesetze vergleicht, nicht aber in Vergleichung mit andern Menschen, ja, überhaupt endlichen Wesen,

Digitized by Google

wenn sie auch noch so erhaben wären. Denn kein Mensch, in so fern er ein Vernunftwesen ist, kann sich für geringfähig gegen ein anderes endliches Vernunftwesen halten, weil sie sich, was die moralische Würde betrifft, einander alle gleich sind und nicht ungleich werden können, es sey denn, daß Einer sich selbst wegwirft; aber hierdurch verliert er doch nicht seine ursprüngliche Würde, sondern er macht sich derselben nur unwürdig und steht auf solche Art durch seine eigne Schuld unter Andern, mithin auf einer niedrigern Stufe, wo er nicht stehen soll. Wenn er sich aber in Vergleichung mit Andern unwürdiger findet, als diese, so soll er sich doch nicht vor diesen, sondern nur vor dem Gesetze demüthigen; denn wie viel sittlichen Werth er habe, das kann er doch nicht durch Vergleichung mit Andern, sondern nur mit dem Gesetze erkennen, gleichwie es auch nur das Gesetz ist, welches ihn für unwürdig erklärt; nicht aber andere Subjekte, denn diese können sich mit andern doch auch nur durch Hinsicht auf das Gesetz, als das Princip der Beurtheilung, vergleichen und würdigen.

Nicht bloß die falsche Demuth, (Kriecherei, Heuchelei oder Schmeichelei,) ist pflichtwidrig, sondern die Demuth überhaupt gegen Andere ist gar keine Pflicht, denn die Nöthigung, sich vor Andern geringe zu achten, könnte nur aus dem eignen gesetzgebenden Willen ergehen: dadurch würde sich aber dieser aus der Würde setzen, das Achtungswertheste zu seyn, und jeden Grad des Werths

oder Unwerths, (der Geringfähigkeit,) nur durch den Grad der Zusammenstimmung oder Nichtzusammenstimmung zu seinem Gesetze zu bestimmen; welches dem Pflichtbegriffe widersprechend wäre. Man mag sich also auch geringfähiger finden als Andere, so darf man sich deßwegen doch nicht vor diesen beugen, denn sie sind es nicht, aus welchem das Princip, uns selbst zu verurtheilen, ergeht, sondern der sich uns in uns selbst ankündigende reine Wille ist es, und unter diesem stehen sie nicht minder als wir selbst.

Das der Kriecherei gegen Andere entgegen gesetzte Laster ist der Hochmuth, (Ambitio,) als Verletzung der Pflicht gegen Andere; denn er besteht in dem Bestreben, Andern gleich zu kommen oder sie zu übertreffen, so daß nicht die Achtung gegen das Gesetz, sondern der Neid und die Mißgunst gegen die Vorzüge Anderer, auch wohl die Neigung, ihrer Herr zu werden, die Triebfeder des Bestrebens sind, und man sich doch überredet, man verschaffe sich dadurch einen innern größern Werth.

Aus der Pflicht der Selbstschätzung und der wahren sittlichen Demuth, im Gegensatze mit der Abwürdigung seiner selbst und der falschen Demuth, (Kriecherei, Heuchelei, Schmeichelei,) lassen sich folgende Regeln verstehen:

Digitized by Google

1. Werdet nicht der Menschen Knechte; denn die Würde der Menschheit verstattet keine absolute Dienstbarkeit, sondern nur eine vertragsmäßige gegenseitige Leistung. Zum Knechte überhaupt macht man sich, wenn man auf die Würde, durch eignen Willen gesetzgebend und Selbstzweck zu seyn, Verzicht thut, es geschehe nun auf welche Art es wolle.

2. Laßt euer Recht nicht ungeahndet von Andern mit Füßen treten; denn gestatten wir dies, so gestatten wir nicht bloß, uns für bloße Thiermenschen zu halten, sondern uns auch als solche zu behandeln, welches kein Mensch zugeben darf, weil dieses so viel ist, als auf seine Rechtsfähigkeit Verzicht thun.

3. Macht keine Schulden, für die ihr nicht volle Sicherheit leistet. Denn wer sich bewußt ist, diese nicht leisten zu können oder sie doch nicht leisten will, unterwirft seine Person, (seine Freiheit,) dem Willen des Gläubigers um so viel, als er nicht Sicherheit gegeben hat, setzt sich dadurch mit ihm aus dem Zustande der Gleichheit, und in wie fern er dieses durch seinen Willen thut, entwürdigt er sich selbst. Schulden mag Einer haben; wenn er nur völlige Sicherheit geleistet hat, so hat er nicht nöthig, in den Augen seines Gläubigers zu kriechen und sich wegzuwerfen.

4. Nehmt die Wohlthaten nicht an, die ihr entbehren könnt, und seyd nicht Schmarotzer, oder Schmeichler, oder gar Bettler; denn dadurch setzt ihr euch in

Digitized by Google

den Augen Anderer herab: mithin seyd wirthschaftlich, damit ihr nicht bettelarm werdet. Die Sparsamkeit ist daher allerdings eine Pflicht gegen sich selbst, denn sie dient dazu, uns in unsrer Würde zu erhalten.

5. Das Klagen und Winseln, selbst das bloße Schreien bei körperlichen Schmerzen, ist euer schon unwerth; denn es beweis't, daß ihr euer nicht Herr seyd. Der Mensch muß selbst die heftigsten Widerwärtigkeiten seiner Würde unterzuordnen streben; und fühlt er gleich Schmerz, so soll sein Muth sich nicht unter ihn beugen. — Am meisten entehrt der Kleinmuth bei Schmerzen, die man selbst verschuldet hat; und ein Delinquent kann seinen Tod nur dadurch veredeln oder die Schmach von ihm abwenden, daß er mit Standhaftigkeit stirbt, denn diese zeigt, daß er über seine Verschuldungen nicht minder als über sein daraus folgendes Leiden durch sittliche Stärkung Herr geworden ist.

6. Das Hinknien oder Hinwerfen zur Erde ist der Menschenwürde in aller Absicht zuwider; denn der Vernunftmensch, (der in uns gesetzgebende Wille,) beugt sich vor niemanden; und vor wem sollte sich die uns inwohnende moralisch-gesetzgebende Vernunft hinwerfen? Wenn nun ein Mensch niederkniet, so ist es doch nicht bloß der Thiermensch, welcher sich hinwirft, sondern auch der freie und selbstdenkende Vernunftmensch, weil jener doch die Erscheinung von diesem ist. Die Denkungsart des Niederknienden ist daher immer von einer sich

Digitized by Google

selbst wegwerfenden Art; denn es liegt da ein Wesen, dessen erste und eigenthümliche Bestimmung ist, erhaben zu seyn. Das Niederknien kann auch gar keinen Grund haben; denn vor wem sollte der Mensch niederknien? vor einem Geringern, als er selbst ist? oder vor seines Gleichen? oder vor einem Höhern? Nun kennt er ja nichts Höheres, als seine eigne moralische Person, sein eignes ihm innigst gegenwärtiges, heiliges Wesen, nämlich seine gesetzgebende Vernunft; er müßte also vor sich selbst niederknien, d. h.: in Einem und demselben Actus sich erheben und wegwerfen; welches widersinnig wäre. Thäte er es aber gegen etwas Anderes, als er selbst ist, so würde er das Princip der höchsten Verehrung außer sich selbst setzen, indem er sich doch bewußt seyn kann, daß er es nur in sich habe; er würde also seine eigne Würde herab setzen.

Selbst wenn das Niederknien eine bloße Versinnlichung der Verehrung himmlischer Gegenstände seyn soll, so ist es der Menschenwürde zuwider; denn das Wegwerfen seiner Würde, (die, als etwas Absolut-Werthes, nie kriechen kann,) kann kein wohlgefälliges oder auch nur erlaubtes Mittel seyn, um seine innere Gemüthsstimmung, (der Anbetung,) zu bezeugen. Das seine Würde kennende Vernunftwesen kann nur mit dem Bewußtseyn und der Erhaltung seiner Würde, folglich nur in der aufrechten Stellung, als dem Zeichen der Seelenerhebung, sein Verhältniß zum sittlichen Urbilde

denken und schätzen; und der sich selbst Wegwerfende ist eben dadurch auch ein Verworfener in den Augen der selbstständigen und personificirten Heiligkeit.

Auch die Anrufung himmlischer Gegenstände in gegenwärtigen Bildern ist unschicklich. „Du sollst dir kein Bildniß machen“: denn du demüthigst dich nicht dadurch unter ein Ideal, das kein Sinn erreicht und nur die Vernunft vorstellt, sondern unter ein Idol, welches dein eignes Machwerk ist. Sich an dieses wenden und hängen, heißt eben so viel, als die sittlichen Ideen verdunkeln und die Erhebung des Gemüths durch dieselben verhindern. Im Tempel also, welcher der moralischen Erbauung geweiht ist, müssen durchaus keine Bilder seyn; denn sie stören die Andacht und sind das gerade Widerspiel der Absicht, in welcher man sich versammelt. Die Absicht ist nämlich auf sittliche Kultur gerichtet, wozu Abstraktion von dem Sinnlichen führt: will man also Bilder hinstellen, um desto besser abstrahiren zu können?

Das Bücken und Schmiegen vor einem Menschen; die vorzügliche, (seine ursprüngliche Gleichheit in der Menschenwürde verkennende,) Achtungsbezeigung in Worten und Manieren, selbst gegen einen Nichtgebietenden in der bürgerlichen Verfassung; die Reverenzen, Complimente, höfischen Verbeugungen; alle Phrasen, welche den Unterschied der Stände mit sorgfältiger Pünktlichkeit be-

zeichnen, (das Du, Er, Ihr, Sie, Ew. Edeln, Wohledeln, Hochedeln, Hochedelgeboren, Wohlgeboren, Hochwohlgeboren, Hochgeboren und dergleichen,) sind der wahren sittlichen Selbstschätzung unanständig, so wohl für den, der sie giebt, als auch für den, der sie nimmt: denn der Eine wirft sich weg, indem er sich vor seines Gleichen ungleich macht, und der Andere muß sich erniedrigt finden, daß man von ihm die Meinung habe, solche für die Menschheit überhaupt entehrende Worte oder Geberden seyen für ihn, seines eingeschränkten Verstandes und seiner moralischen Schwäche wegen, noch Bedürfniß.

Es liegt in diesem Unwesen eine Pedanterei, welche zugleich auf einen ausgebreiteten Hang zur Kriecherei hinweist. Die Deutschen scheinen sich unter allen Völkern, (die Indischen Kasten vielleicht ausgenommen,) dieser Thorheit und Verwerflichkeit am meisten schuldig zu machen; denn kein bekanntes kultivirtes Volk hebt seine Anreden, Briefe, Edikte, Proklamationen, Traktate und Instrumente mit so vielem Unsinne an, und verwebt sie mit so vielen, entweder entehrenden oder doch nichtssagenden, Phrasen, als die Deutschen. Doch darf man nicht denken, daß diese anscheinenden Possen bloße Possen sind; denn wie kann etwas, das nicht seyn kann und nicht seyn würde, wenn nicht Anmaßung von der einen Seite und Wegwerfung seiner selbst von der andern, also immer Verkennung und Verläugnung der Men-

schenwürde, zum Grunde läge, für bloßes Kinderspiel halten? Unter Umständen werden diese anscheinenden Spielereien sehr ernsthaft, und wer sich zum Wurme macht, kann nachher nicht klagen, daß er mit Füßen getreten wird. (Hae nugae in seria ducunt.)

Es müßten also diese von Niedrigkeit zeugenden Gewohnheiten gänzlich abgeschafft werden, dagegen nichts übrig bleiben, als was die wahre Höflichkeit erfordert. Die wahre Höflichkeit besteht aber in der Bezeigung der Achtung, worauf ein jeder Mensch, als solcher, Anspruch machen kann und die er nie aufgeben soll. Man kann diese Achtung bezeigen: erstlich gegen Alle, mit welchen man sich bürgerlich gleich schätzt; zweitens gegen diejenigen, welchen man bürgerlich nicht gleich ist, also gegen Staatsbeamte. Die erstere Achtung liegt der zweiten zum Grunde und darf nie verletzt werden. Ein Staatsbeamter darf also nie mehr verlangen, als Anerkennung seines öffentlichen Amts und der damit verbundenen gesetzlichen Vorzüge; dagegen muß er die Nichtbeamten, als Staatsbürger, gleichfalls ehren, und wissen, daß seine Vorzüge nur durch ihre Einwilligung entstehen und bestehen.

Die gegenseitig zu bezeigende Achtung kann und muß auch mit Feinheit der Sitten, (die Tugend kann und muß auch mit den Grazien,) gepaart seyn. Wenn daher Einige glauben, daß es zur Freiheit und Gleichheit gehöre, grob, ungeschliffen und tölpelig in Worten und Ge-

Digitized by Google

berden zu seyn, so widersprechen sie dem Naturrufe ihrer Gemüthsanlagen, die auch auf Kultur des Geschmacks gerichtet sind. Der wahrhaft-freie Mensch subordinirt seinem sittlichen Zwecke Alles, was er vermag, indem er sich vervollkommnert, so viel er kann, folglich auch seine ungeselligen Unebenheiten und anstößigen Ecken so viel wie möglich abschleift, und sich bemüht, seinem Nebenmenschen erträglich zu werden, ohne sich von seiner eignen Würde etwas zu vergeben.

Kasuistische Fragen.

Ist es rathsam, zur Gemüthserhebung zu ermuntern? Die Bedenklichkeit hiergegen ist folgende: Die Gemüthserhebung, (Elatio animi,) als das Gefühl der Erhabenheit seiner Bestimmung oder Selbstschätzung, scheint mit dem Eigendünkel, (der Begierde, durch geborgten Werth zu glänzen,) zu nahe verwandt zu seyn, als daß man zu jener aufmuntern könnte, ohne diesen zu veranlassen. Allein die Verwandtschaft des Eigendünkels mit der sittlichen Selbstschätzung ist nicht so groß, wie es scheint, denn das Bewußtseyn seiner erhabenen Bestimmung ist mit dem Bewußtseyn, unter dem Pflichtgesetze zu stehen, innerlich verknüpft; dieses aber führt unausbleiblich zur Vergleichung seines subjektiven Werths mit dem objektiven Gebote, und dadurch zur wahren Demuth, d. i.: zum Bewußtseyn, daß man in keinem Zeitpunkte ist, was man seyn kann und soll.

Digitized by Google

Das gerade Widerspiel dieser Demuth ist nun der Eigendünkel, denn dieser bildet sich eben ein, eine Größe zu haben, die er nicht hat, und er überredet sich dessen aus Mangel der Vergleichung mit dem Gesetze. Ermuntert man also die Menschen zur wahren Gemüthserhebung, so kann man dieses nicht anders thun, als dadurch, daß man sie zur klaren und reinen Vorstellung des Pflichtgesetzes führt: dadurch paart sich aber in ihnen wahre Demuth mit wahrer Selbstschätzung, und, weit entfernt, daß sie dieses zum Eigendünkel verleiten könnte, ist es vielmehr gerade das Gegenmittel desselben; denn wer sich selbst schätzt, indem er sich bewußt ist, eine Person, d. i.: ein Subjekt des Pflichtgesetzes, zu seyn, der kann durch diese Beurtheilung seiner selbst nicht verleitet werden, sich einen Werth beizulegen, dessen er sich in Vergleichung mit dem Gesetze nicht bewußt ist.

Es ist aber die Verläugnung seiner Würde, als eines Vernunftwesens, eine falsche Selbstverläugnung und schlechthin unsittlich, und wer sich in den Augen Anderer unter die Würde der Menschheit herab setzt, veranlaßt sie, ihn geringe zu schätzen, und handelt dadurch offenbar gegen die Achtung seines Selbst.

Die Pädagogen neuerer Zeiten haben viel von der Erweckung des Ehrtriebes geredet. Die wahre Ehre ist allein in das Bestreben nach der sittlichen Vollkommenheit zu setzen, und zu diesem zu ermuntern, ist ohne Zweifel eine wichtige Angelegenheit des Jugendlehrers. Nur muß

Digitized by Google

man hier nicht die Vergleichung mit andern Menschen, sondern nur die mit dem Gesetze und dem durch dasselbe aufgestellten Ideale zum Grunde legen. Jeder Mensch hat das Urbild der Vollkommenheit in seiner eignen Vernunft und darf es nicht erst anders woher suchen; man kläre ihn also nur hierüber auf. Läßt man ihn aber andere Menschen, und wenn sie noch so vollkommen erscheinen, zum Muster nehmen, so regt man nicht Ehrliebe, sondern Nebenbuhlerei, und reizt zugleich zur Verletzung der Pflicht gegen Andere.

Erster Abschnitt.

Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst als den angebornen Richter über sich selbst.

§. 13.

Man kann, wie im Theoretischen, so auch im Praktischen, Verstand, Urtheilskraft und Vernunft unterscheiden, indem man die eigenthümlichen Funktionen dieser Vermögen auch im praktischen, (auf die Bestimmung der Willkühr bezogenen,) Gebrauche vor Augen hat.

Verstand ist das Vermögen der Begriffe und Regeln; in praktischer Hinsicht gehört ihm also auch der Pflichtbegriff, d. i.: der Begriff von der objektiven

Nöthigung durch das Gesetz, (als einen moralischen, unsre Freiheit einschränkenden, Befehl.) Mit diesem Begriffe ist zugleich die Regel gegeben, welche, weil sie durch ihre bloße Vorstellung Triebfeder, (nöthigend,) für die Willkühr ist, eine praktische Regel heißt, und der Verstand, als die Quelle derselben, heißt der praktische Verstand. (Das Vermögen der durch die bloße Vorstellung Triebfeder seyenden Begriffe oder Regeln.)

Urtheilskraft ist das Vermögen, zu bestimmen: ob etwas unter einer Regel stehe oder nicht; sie ist also als praktische Urtheilskraft, (Iudicium practicum,) das subjektive Princip der Zurechnung einer Handlung, d. i.: der Bestimmung, ob sie als That, (als eine unter einem Gesetze stehende Handlung,) geschehen sey oder nicht. Das Urtheil ist hier praktisch und rechtskräftig, denn es wird nicht bloß ein besonderer Fall unter die Regel, (als das Allgemeine,) gestellt, sondern diese Unterstellung betrifft die Kausalität der Willkühr und bestimmt das Verhältniß derselben zum Gesetze, d. i.: die Moralität, (in meritum aut demeritum.) Die Urtheilskraft ist also in dieser Beziehung eine praktische, d. i.: ein Vermögen, das Verhältniß der That, (einer freien und unter dem Gesetze der Freiheit stehenden Handlung,) zum Gesetze zu bestimmen, d. h.: zuzurechnen.

Vernunft, (in der Unterscheidung vom Verstande und von der Urtheilskraft,) ist das Vermögen der Erkenntniß des Besondern aus dem Allgemeinen vermittelst

der Subsumtion. Die Regel giebt der Verstand, die Subsumtion des Besondern unter die Regel verrichtet die Urtheilskraft; aber die Bestimmung des Besondern durch das Prädikat der Regel verrichtet die Vernunft. Sie findet hier die Data oder Materialien zu ihrem Urtheile in den Prämissen schon vor sich; allein die Verknüpfung derselben zu einander in einem Urtheile, (im Schlußsatze,) ist ihr eignes Werk. Ist nun die Regel eine praktische, die Subsumtion unter dieselbe ebenfalls praktisch, mithin nicht bloß subsumirend, sondern zurechnend; so muß die Schlußfolge vermöge der Prämissen auch praktisch seyn, d. h.: die Verknüpfung betrifft auch hier das, was aus der Regel für den Handelnden folgt, sie ist mithin die Verbindung der rechtlichen, (gesetzlichen,) Wirkung zur That, d. i.: Lossprechung oder Verurtheilung. — Also: der praktische Verstand giebt die Regel für die Willkühr; die praktische Urtheilskraft subsumirt die That der Willkühr unter die Regel, d. h.: sie rechnet zu; die praktische Vernunft macht den Schluß, fällt die Sentenz, d. i.: sie spricht los oder verurtheilt.

Dieses Alles geschieht vor Gericht, (coram iudicio,) mithin vor einer dem Gesetze seinen Effekt verschaffenden moralischen Person, Gerichtshof, (Forum,) genannt. Der Gerichtshof ist entweder ein äußerer oder ein innerer. Der äußere ist derjenige, in welchem die zurechnende und erkennende, (die Sentenz

fällende,) Person von dem Angeklagten verschieden ist; der innere aber ist derjenige, in welchem die Gedanken einander verklagen oder entschuldigen, in welchem also der Angeklagte und der Richter Eine und dieselbe Person sind.

Das Bewußtseyn eines innern Gerichtshofes ist das Gewissen. Dieses, als eine ursprüngliche, intellektuelle, und, weil sie Pflichtvorstellung ist, moralische, Anlage, hat das Besondere in sich, daß, obzwar das Geschäft desselben ein Geschäft des Menschen mit sich selbst ist, dieser sich doch durch seine eigne Vernunft genöthigt sieht, es als auf Geheiß einer andern Person zu treiben; denn der Handel ist die Führung einer Rechtssache vor Gericht, (Causa coram iudicio.) Nun würde es aber vor dem Gerichtshofe eine ungereimte Vorstellungsart seyn, wenn der durch sein Gewissen Angeklagte mit dem Richter als Eine und dieselbe Person vorgestellt würde. Soll diese Ungereimtheit wegfallen, so muß sich das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen Andern, als den Menschen überhaupt, mithin einen Andern als sich selbst, zum Richter seiner Handlungen denken; dieser Andere mag nun eine wirkliche oder bloß idealische, (von der Vernunft selbst geschaffene und gedachte,) Person seyn.

Diese zwiefache Persönlichkeit, in welcher der sich im Gewissen anklagende und richtende Mensch sich selbst denken muß; dieses doppelte Selbst, nach

welchem der Mensch einerseits vor den, ihm doch selbst anvertrauten, Schranken zitternd stehen muß, anderseits aber doch auch das Richteramt aus angeborner Auktorität in Händen hat, wird durch folgende Bemerkung wenigstens vom Widerspruche mit sich selbst befreit. — Ich, der Kläger und doch auch der Angeklagte, bin derselbe Mensch, (numero idem,) aber als Subjekt der moralischen, von dem Begriffe der Freiheit ausgehenden, Gesetzgebung, als Vernunftwesen, (Homo noumenon,) bin ich ein Anderer, als der mit Vernunft begabte Sinnenmensch, denn dieser ist einem Gesetze unterthan, das ihm jener giebt. — Ob es also gleich Ein und derselbe Mensch ist, (numero idem,) so ist es doch nicht Eine und dieselbe Qualität, in welcher er betrachtet wird, wenn er Ein Mahl als einem Gesetze unterthan, und zum andern als sich das Gesetz selbst gebend gedacht wird; der unterthänige Sinnenmensch ist vom gesetzgebenden Vernunftwesen der Art nach verschieden, (specie diversus.) Das Vernunftwesen giebt Gesetz, rechnet zu und thut den Ausspruch; es ist also, nach der Analogie mit einem Gerichtshofe, Ankläger des Sinnenmenschen, ordnet ihm einen rechtlichen Beistand, (als Sachwalter,) zu und thut, nach Schließung der Akten, als innerer Richter und machthabende Person, den Ausspruch über Glückseligkeit oder Elend, (verknüpft diese, als moralische Folgen, zur That.)

Die specifische Verschiedenheit aber des Sinnenmenschen vom Vernunftmenschen, (des mit Vernunft begabten Sinnenmenschen von dem bloßen Vernunftwesen,) beruht auf der specifischen Verschiedenheit der den Menschen charakterisirenden Vermögen, (Facultates,) welche in die untern und obern, (in die heteronomischen und autonomischen,) getheilt werden, und dadurch zur Unterscheidung des Sensibeln überhaupt von dem Intelligibeln überhaupt berechtigen. — Aber diese Verschiedenheit ist nur in praktischer Absicht zu betrachten, d. h.: der Mensch, als Sinnenwesen, erkennt sich für verpflichtet gegen sich als Vernunftwesen; nicht in theoretischer, denn über das Kausal-Verhältniß des Intelligibeln zum Sensibeln giebt es keine Theorie. Man denkt sich die doppelte Persönlichkeit des Menschen und muß sie denken, weil ein Pflichtgesetz da ist; aber sieht sie nicht ein, man ergründet sie nicht: mithin ist es uns auch ganz unverständlich, wie der Vernunftmensch für den Sinnenmenschen Gesetz geben und durch seine Gesetzgebung auf ihn Einfluß haben, zurechnen und Recht sprechen könne. Indem wir uns an Einem und demselben Menschen, (numero idem,) dieses verschiedene Verhältniß zu sich selbst und dadurch den Sinnenmenschen von dem Vernunftmenschen unterschieden, (specie diversus,) denken; ferner uns diesen als die durch Gericht und Ausspruch machthabende Person, und uns diese ihre Macht als die Macht eines Weltherrschers vorstellen müs-

sen: so können wir sie doch in dieser Qualität durch unsre Vernunft nicht weiter verfolgen, sondern bloß ihr unbedingtes Gebot oder Verbot, (Iubeo oder Veto,) verehren.

Die praktische Vernunft auktorisirt sich also selbst zum Gewissensrichter, und als eine solche idealische Person muß sie ein Herzenskündiger seyn, denn der Gerichtshof ist im Innern des Menschen aufgeschlagen; sie muß aber auch zugleich allverpflichtend, d. h.: eine solche Person seyn, und als solche gedacht werden, in Verhältniß auf welche alle Pflichten überhaupt als ihre Gebote anzusehen sind; denn das Gewissen ist der innere Richter über alle freie Handlungen. Ein solches moralisches Wesen muß ferner alle Gewalt, (im Himmel und auf Erden,) haben, weil es sonst nicht seinen Gesetzen den ihnen angemessenen Effekt verschaffen könnte, welches doch zum Richteramte erforderlich ist. Ein solches über Alles machthabendes moralisches Wesen heißt aber Gott; mithin wird das Gewissen als das subjektive Princip einer vor Gott seiner Thaten wegen zu leistenden Verantwortung gedacht werden müssen.

In der That ist dieser letztere Begriff, wie sehr er auch als bloße Vernunft-Idee alle unsre objektive Einsicht und Ergründung übersteigt, doch, obwohl nur auf eine dunkle Art, in dem moralischen, (sich selbst richtenden,) Bewußtseyn jederzeit enthalten.

Digitized by Google

Auffallend muß es freilich anfänglich scheinen, wie es möglich sey, seine Erkenntniß, oder vielmehr sein bloßes Denken, bis dahin zu erweitern, wohin durch objektive Einsicht zu gelangen uns die Kritik der theoretischen Vernunft alle Hoffnung benommen hatte. Allein es ist dies auch keine Erweiterung unsrer Einsicht bis zum Uebersinnlichen, so daß wir den Ideen, die unsre Vernunft erzeugt, ihre Objekte geben könnten, sondern nur ein Ideen-Gang am Leitfaden der gesetzgebenden Vernunft bloß in praktischer Absicht. — Die Vernunft stellt den Pflichtbegriff auf: und nun ist die Frage: was man zu denken habe; oder vielmehr: was man sich schon dunkel vorstelle, weil das Pflichtgesetz erkannt wird. Hier nimmt nun die ideenschwangere Vernunft ihren Weg, und führt die Gedanken herbei, welche sich, wenn einmahl das Bewußtseyn der gesetzgebenden Freiheit rege ist, unwillkührlich anschließen. Nichts ist hier mehr verständlich oder begreiflich in dem Sinne, wie es die objektive Einsicht, (der theoretische Verstandesgebrauch,) verlangt; aber alles ist doch denkbar und zu denken nothwendig, weil der Pflichtbegriff es unvermeidlich herbei führt. Dieser ist also auch die Basis von Allem, und leistet uns die Gewähr, daß wir uns nicht in Schwärmerei verlieren.

Es will daher die Erhebung unsers Denkens zu jener überschwenglichen Idee nicht sagen: daß der Mensch durch sie, ungeachtet ihn sein Gewissen unvermeidlich zu

derselben leitet, berechtigt oder gar verbunden sey, ein solches höchstes Wesen außer sich als wirklich anzunehmen, denn jene Idee wird ihm nicht objektiv, durch die theoretische, sondern bloß subjektiv, durch die praktische Vernunft gegeben, indem diese sich selbst verpflichtet, derselben angemessen zu handeln.

Es ist also die bloße Analogie mit einem Gesetzgeber aller vernünftigen Wesen, welche unsre Gewissenhaftigkeit leitet, und wir stellen uns vor, vor einem von uns selbst unterschiedenen, aber uns doch innigst beiwohnenden, heiligen Wesen, (der moralisch-gesetzgebenden Vernunft,) verantwortlich zu seyn, mithin uns den Regeln der Gerechtigkeit, gleich als in einem Systeme sittlicher Weltwesen, für unterworfen zu achten. Diese Idee eines allgewaltigen heiligen Wesens, welche die Vernunft unwillkührlich selbst erzeugt, ist praktisch und verpflichtend: denn das sich durch dieselbe ankündigende und machthabende Gewissen gebietet, ihr gemäß zu handeln, man mag sie auch noch so überschwenglich finden; und es ist ein Gesetz der Vernunft, alle seine Pflichten zu beobachten, gleich den göttlichen Geboten, mithin sie auch so zu beurtheilen. — Eben darin nun, daß wir unsre Pflichten, gleich göttlichen Geboten, zu beobachten gehalten sind, und zwar durch unser eignes Gewissen, liegt auch das, was wir Religion nennen; denn sie ist, (subjektiv,) nichts anderes als die aus unsrer eignen gesetzgebenden Vernunft angeregte und ergehende Verbindlichkeit, ihre Gesetze wie

Digitized by Google

Gebote des Weltherrschers zu achten und zu verehren. Ohne diese innerlich angeregte und angenöthigte Beziehung unsrer Pflichten auf ein, als äußeres vorgestelltes, und doch zugleich uns innigst gegenwärtiges, heiliges Wesen könnte keine Religion entstehen, gleichwie Alles, was nicht aus diesem Geiste kommt, Afterdienst ist.

1. Vor der Entschließung zur That ist das Gewissen in seiner Angelegenheit, (in causa conscientiam tangente,) ein warnendes, (praemonens.) Hier kommt die Frage vor: ob man ein weites und enges Gewissen zulassen könne. In allen Fällen aber, die den Pflichtbegriff, (etwas an sich Moralisches,) betreffen und worüber das Gewissen der alleinige Richter ist, wird die äußerste Bedenklichkeit, (Scrupulositas,) erfordert, und man darf diese nicht für Kleinigkeitskrämerei, (Mikrologie,) noch weniger eine wahre Uebertretung der Pflicht für Baggatelle, (Peccatillum,) achten, und so, (nach dem Grundsatze: Minima non curat Praetor,) einen willkührlich sprechenden Gewissensrath statuiren. — Ein weites Gewissen würde ein solches seyn, das sich erlaubte, von seiner Regel abzugehen oder Ausnahmen zu machen, welches ungereimt ist; nimmt sich aber ein Mensch die Freiheit, von dem Gebote seines Gewissens abzugehen, so handelt er nicht gewissenhaft, sondern gewissenlos.

2. Nach der Beschließung der That tritt im Gewissen zuerst der Ankläger, mit ihm aber zugleich ein Anwald

auf, und der Streit wird nicht durch gütliche Beilegung, (per amicabilem compositionem,) abgemacht, sondern nach der Strenge des Rechts, (wie vor einem Gerichtshofe,) entschieden. Hierauf folgt

3. Der rechtskräftige Spruch des Gewissens über den Menschen durch Lossprechung oder Verdammung. Die Sentenz kann aber dem Menschen nie eine Belohnung, (Praemium,) als Gewinn von etwas, das vorher nicht sein war, beschließen, sondern nur lossprechen, d. h.: erklären, daß er nicht für schuldig befunden worden sey. Die Folge hiervon für den Angeklagten ist daher auch nur ein Frohseyn darüber, daß er der Gefahr, strafbar befunden zu werden, entgangen sey; daher ist die aus dem trostreichen Zuspruche des Gewissens ergehende Seligkeit nicht positiv, (Freude,) sondern nur negativ, nämlich Beruhigung nach vorher gegangener Bangigkeit. Denn die Tugend ist ein Kampf gegen die Einflüsse des bösen Princips im Menschen; diesem ritterlich widerstanden zu haben, und der Gefahr, von seiner eignen Würde zu sinken, entgangen zu seyn, gewährt nur eine Beruhigung. Wer sich darüber mit Verdienstlichkeit und positivem Gewinne schmeicheln wollte, müßte dafür halten, daß der Widerstand gegen die Neigungen nicht Pflicht gewesen sey; nach der Maxime des Eigendünkels, (Arrogantia moralis.)

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt.

Von dem Ersten Gebote aller Pflichten gegen sich selbst.

§. 14.

Es ist: „Erforsche dich selbst.“ Nicht nach deiner physischen Vollkommenheit, d. h.: nach deiner Tauglichkeit oder Untauglichkeit zu allerlei dir beliebigen oder gebotenen Zwecken, sondern zu oberst nach der moralischen, durch den Pflichtbegriff dir gebotenen, Vollkommenheit. Prüfe dich also, wie der oberste subjektive Grundsatz deiner Willkühr beschaffen sey: ob er zu dem Vernunftgesetze zusammen stimme oder nicht; ob diese Quelle aller deiner Handlungen lauter oder unlauter sey.

Die moralische Selbsterkenntniß, welche in die Tiefen des menschlichen Herzens dringt, ist das Erste, was wir in Ansehung unser selbst zu erstreben haben; denn durch sie erkennen wir zuerst, ob das Princip unserer Willkühr gut oder böse ist, was wir vermögen oder nicht vermögen, (was zu unsrer Substanz ursprünglich gehört, mithin von uns nicht geändert werden kann, oder zu unserm Zustande gehört, und von uns erworben, uns zugezogen, mithin auch zugerechnet werden kann.)

Die moralische Selbsterkenntniß ist der Anfang aller menschlichen Weisheit; denn durch jene werden wir tüchtig, die innern Hindernisse des Guten wegzuräumen,

und dann die ursprünglichen Anlagen zum Guten zu entwickeln und in Zusammenstimmung mit dem Endzwecke eines sittlichen Wesens zu bringen, welches die Angelegenheit menschlicher Weisheit ist. — Nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntniß bahnt den Weg zur Vergötterung; d. h.: der Mensch muß zuerst in den Abgrund seiner innern Unlauterkeit dringen, bevor er sich zur sittlichen Gemüthserhebung empor arbeiten und seiner Bestimmung mit Frohsinn zueilen kann. Die moralische Selbstergründung verbannt erstlich die schwärmerische Verachtung seiner selbst, die sich manche pietistische Sekten zu Schulden kommen lassen, indem sie den Menschen wie ein von Natur verachtungswerthes und verworfenes Geschöpf vorstellen. Diese falsche Selbstverläugnung widerspricht sich selbst, denn es kann nur durch die herrliche in uns befindliche Anlage zum Guten, welche den Menschen überhaupt achtungswerth macht, geschehen, daß der Mensch sich selbst, indem er ihr zuwider handelt, verachtungswürdig findet. Hätte der Mensch nicht das Ideal der Menschheit in sich, und wäre er nicht selbst ein Subjekt der heiligen gesetzgebenden Vernunft, so könnte er sich auch nie verachtungswerth finden.

Sie widersteht auch der eigenliebigen Selbstschätzung; denn sie lehrt ihm, daß er nur so viel Werth habe, als er sich durch eigne That in der Pflichterfüllung erwirbt, mithin nicht bloße Wünsche, wenn sie auch noch so sehnlich sind, eben weil sie thatenleer bleiben, für Be-

Digitized by Google

weise eines guten Herzens gehalten werden können. — Gerade diejenigen, welche den Menschen so verachtungswerth finden, nur sich selbst ausgenommen, täuschen sich über sich selbst mit einem Wahne, indem sie sich schon wegen ihrer Frömmelei einen großen Werth beilegen.

Indem uns geboten wird, uns selbst in Ansehung unsrer Moralität zu prüfen, so wird uns auch Unparteilichkeit in der Beurtheilung unser selbst, in Vergleichung mit dem Gesetze, und Aufrichtigkeit im Selbstgeständnisse unsers innern moralischen Werths oder Unwerths zur Pflicht gemacht.

Episodischer Abschnitt.

Von

der Amphibolie der moralischen Reflexions-Begriffe: das, was Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist, für Pflicht gegen Andere zu halten.

§. 16.

Die Betrachtung, (Reflexion,) ist entweder eine transscendentale oder logische. Jene ist der Gemüthszustand, in welchem wir uns anschicken, die subjektiven Bedingungen auszufinden, unter welchen wir zu Begriffen gelangen; diese ist das Verfahren, Vorstellungen mit Vorstellungen zu vergleichen, ohne darauf zu sehen, unter welchen subjektiven Bedingungen wir zu ihnen ge-

Digitized by Google

langt, (aus welcher Erkenntnißkraft sie entsprungen) sind. Die Handlung des Vergleichens und Unterscheidens selbst erfordert aber schon gewisse Principien ihrer Möglichkeit; die, weil sie aller dieser Betrachtung zum Grunde liegen und zur Leitung dienen, Betrachtungsbegriffe, (Reflexions-Begriffe, Conceptus contemplationis s. comparationis,) genannt werden. — Außer diesen Regeln der Vergleichung also, wodurch das Verhältniß der Vorstellungen unter einander bestimmt werden soll, ist es noch eine höhere Angelegenheit der Betrachtung, auf die Quellen der Vorstellungen zu sehen und ihr Verhältniß zu diesen Quellen zu bestimmen. Denn es ist nicht genug, die Begriffe unter einander zu vergleichen, sondern auch auf die Bedingungen zu achten, unter welchen sie objektive Gültigkeit haben; folglich, zu überlegen: ob die den Begriffen gesetzten Objekte bloße Gedankendinge oder Erfahrungsgegenstände sind. Nur die Aufmerksamkeit auf die Erkenntnißkraft und die Quelle der Vorstellungen, (ob sie zum reinen Verstande oder zur Sinnlichkeit gehören,) kann hier den Mißverstand und Fehlgriff verhüten.

Nehme ich nun einen Begriff, der lediglich dem Verstande angehört, für einen solchen, dem auch eine Anschauung entspricht, indem ich nicht auf seine Quelle Acht habe, so verwechsele ich den bloßen Gedanken von einem Dinge mit dem reellen Gegenstande und die oben erwähnten Principien der Reflexion werden unrichtig an-

gewandt. — Was dies für Verirrungen in Ansehung des theoretischen Verstandesgebrauchs nach sich ziehe, lehrt die Kritik der reinen spekulativen Vernunft; hier wollen wir diese Verwechselung auch in Ansehung des praktischen Verstandesgebrauchs und insbesondere in Ansehung der Bestimmung der Pflicht vor Augen legen.

Wenn ich mir eine Pflicht gegen den Menschen und auch eine Pflicht gegen Gott denke, so kann ich die Begriffe von beiden Pflichten mit einander vergleichen, um zu sehen, ob ich mir unter beiden eben Dasselbe oder etwas Verschiedenes vorstelle, ob sie mit einander einstimmig sind oder sich widerstreiten, u. s. w. Dies wäre eine bloß logische Reflexion. Aber ich kann und muß doch zuvörderst überlegen, ob auch beide Begriffe überall Realität haben. Ich werde also beide Pflichtbegriffe auf ihren Gegenstand beziehen, mithin darauf sehen, wer der Urheber der Verbindlichkeit, wer das Subjekt und was das Objekt derselben sey. Dies nöthigt mich, auf die Quelle und Kraft zu achten, aus welcher mir eine solche Erkenntniß zu Theil werden kann; und die Reflexion, welche mich darauf leitet, ist nicht logisch, (bloße Begriffe durch den Verstand vergleichend) sondern transscendental, (das Objekt des Begriffes aus den subjektiven Erkenntnißquellen nachweisend.)

Vergleiche ich nun beide Pflichtbegriffe logisch mit einander, so finde ich zwar, daß sie von einander verschieden sind, sich auch nicht widersprechen, und daß die

eine Pflicht eine innere, (Pflicht gegen mich selbst, (die andere eine äußere, (Pflicht gegen einen Andern,) ist; aber die vorauf gehende Frage ist noch: ob dem Begriffe der Pflicht gegen Gott überall ein außer mir befindliches Subjekt, mithin der mir gebotenen Handlung auch ein Objekt entspreche. Sollte dies nicht seyn, so ist entweder der Pflichtbegriff selbst nichtig, oder ich verwechsele das, was nur innerlich ist, mit dem Aeußern und halte die Pflicht gegen mich selbst für eine Pflicht gegen einen Andern. Das heißt nun: es verleitet mich eine Amphibolie der Reflexions-Begriffe, indem ich das, was, dem Begriffe nach, sich in der Reflexion als verschieden, als innerlich und äußerlich denken läßt, auch dem Gegenstande nach für unterschieden, das Eine für innerlich und das Andere für äußerlich nehme, ohne dazu durch die subjektiven Bedingungen meines Erkenntnißvermögens berechtigt zu seyn.

Urtheile ich nun nach der bloßen Vernunft, wie sie mir den Pflichtbegriff überhaupt und ursprünglich konstituirt, so hat der Mensch keine Pflicht, als bloß gegen den Menschen, (gegen sich selbst oder gegen Andere.) Denn was ist Pflicht? Es ist die moralische Nöthigung gegen irgend ein Subjekt, und zwar durch den Willen dieses Subjekts; denn gerade das, daß dasselbe Gesetz, welches mich innerlich nöthigt, als allgemeines Gesetz, mithin auch in dem Willen des mir gegen über stehenden Subjekts enthalten und mit demselben identisch gedacht

Digitized by Google

wird, ist es, was mich gegen dasselbe verbindlich macht. Hätte das Subjekt nicht diesen Willen, nicht das Gesetz, das ich als Gesetz meines Willens erkenne; erginge die Nöthigung durch dasselbe nicht aus einem allgemeinen, (alle Subjekte befassenden,) Willen; und gehörte dieses Subjekt nicht zu den Subjekten des gesetzgebenden Willens: so könnte auch mir keine Verpflichtung gegen dasselbe obliegen.

Hieraus ist klar, daß das, (durch einen allgemeingesetzgebenden Willen,) verpflichtende und nöthigende Subjekt eine Person seyn müsse; es muß Subjekt des gesetzgebenden Willens seyn. Zweitens muß diese Person in Wechselwirkung mit mir stehen, mithin als Gegenstand der Erfahrung, (nicht bloß gedacht,) sondern gegeben seyn; denn ich soll auf den Zweck ihres Willens hinwirken, d. h.: ich soll etwas wirklich machen, was Objekt ihrer Willkühr ist. Dies erfordert aber, daß wir zu einander in dem Verhältnisse zweier existirender Wesen stehen; denn ein bloßes Gedankending kann nicht die Ursache von irgend einem Erfolge nach Zwecken werden, weil es als bloßes Gedankending nichts Wirkliches ist, folglich auch nicht Ursache, d. i.: wirkende Substanz, seyn kann. Es ist also, um die Realität einer Pflicht darzuthun, nicht genug, sich dazu ein verpflichtendes Subjekt zu denken, sondern das Subjekt muß Objekt der Erfahrung seyn.

Digitized by Google

Nun kennen wir aber kein anderes Wesen, das der (aktiven und passiven) Verpflichtung fähig wäre, als den Menschen; und da ohne Erkenntniß des Subjekts als einer Person keine Verpflichtung gegen dasselbe Statt findet, so kann der Mensch keine Pflicht gegen irgend ein Wesen haben, als bloß gegen den Menschen. Konstituirt sich ihm dennoch eine Pflicht, als wirkliche, (nicht eingebildete,) Pflicht, und er hält sie für eine Pflicht gegen ein anderes als bloß menschliches Wesen; so geschieht dies durch eine Amphibolie der Reflexions-Begriffe: das heißt: Es mag wohl gegründet seyn, daß er eine Pflicht habe, aber es ist ungegründet, daß die Pflicht eine Pflicht gegen ein nicht-menschliches Wesen sey; und da es nicht eine Pflicht gegen einen andern Menschen ist, so ist die vermeinte Pflicht gegen andere, (nicht menschliche,) Wesen bloß eine Pflicht gegen sich selbst.

Der Mißverstand beruht also darauf, daß er eine Pflicht in Ansehung anderer Wesen für eine Pflicht gegen diese Wesen hält, und beides, was der Sache nach sehr verschieden ist, mit einander verwechselt. Nun kann ich in Ansehung aller Wesen eine Pflicht haben, wenn sie nur mögliche Objekte meiner Willkühr sind, wenn ich also nur Urheber der Bestimmung derselben zu Zwecken seyn kann; aber gegen ein Wesen kann ich keine Pflicht haben, wenn dieses Wesen nicht selbst Subjekt des gesetzgebenden Willens und mir erkennbar ist.

Digitized by Google

§. 17.

Die vermeinte Pflicht gegen nicht-menschliche Wesen kann nun gedacht werden: entweder gegen unpersönliche, oder zwar persönliche, aber den äußern Sinnen nicht darstellbare, (unsichtbare,) Gegenstände. Die erstern sind untermenschliche, (außermenschliche,) die andern übermenschliche Wesen. Zu den untermenschlichen Wesen gehören: 1. der bloße Naturstoff, (Mineralien;) 2. die zur Fortpflanzung organisirten, aber empfindungslosen Wesen, (Pflanzen;) oder 3. der mit Empfindung und Willkühr begabte Theil der Natur, (Thiere.) Die andern können als geistige Wesen, (Engel, Gott,) gedacht werden. Ob zwischen den Wesen beider Art und den Menschen ein Pflichtverhältniß, und welches zwischen ihnen Statt finde, ist nun die Frage. — Gegen die leblosen so wohl als belebten, aber der Persönlichkeit ermangelnden, Naturwesen giebt es keine Pflicht, denn sie haben keinen gesetzgebenden Willen. Aber

1. In Ansehung des Leblosen, und zwar des Schönen, der Natur ist ein Hang zum bloßen Zerstören, (Animus destruendi,) der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider, weil es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt und vertilgt, das zwar an sich noch nicht moralisch ist, aber doch die Sinnlichkeit in diejenige Stimmung versetzt, welche die Moralität befördert, wenigstens dazu vorbereitet: denn der Geschmack, als das Vermögen

der Beurtheilung des Schönen, ist die subjektive Gemüths-stimmung, etwas ohne Absicht auf den Nutzen, (ohne Interesse,) zu lieben; sie ist folglich der sittlichen Gemüthsstimmung in so fern ähnlich und günstig. Wer also die schönen Krystallisationen, das Unbeschreiblich-Schöne des Gewächsreichs, zerstört, bloß um es zu zerstören, zeigt eine Gemüthsart, die an sich roh und der Menschheit unwürdig ist. Die rohe Natur aber, als bloßer Naturstoff, ist an sich unzerstörbar, daher nur in Ansehung der Form und Organisation desselben eine Pflicht, sie nicht zwecklos zu zerstören, denkbar ist.

2. In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen, Theils der Schöpfung ist die Pflicht: sich der gewaltsamen und zugleich grausamen Behandlung derselben zu enthalten; mit der Pflicht des Menschen gegen sich selbst noch weit inniglicher verbunden, weil durch eine solche Behandlung das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität, im Verhältnisse der Menschen zu einander, sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach vertilgt wird.

Wer ein Thier mit zweckloser Härte und Grausamkeit behandeln kann, zeigt eine dem Menschengefühle und den wechselseitigen Liebespflichten sehr entgegen gesetzte Denkungsart. Selbst die martervollen physischen Versuche, zum bloßen Behufe der Spekulation, wenn der Zweck auch ohne sie erreicht werden könnte, sind zu verabscheuen.

Dagegen gehört die Dankbarkeit für lange geleistete Dienste eines alten Pferdes oder Hundes, gleich als ob sie Hausgenossen wären, indirekt zur Pflicht des Menschen, nämlich in Ansehung dieser Thiere: direkt ist sie aber immer nur Pflicht des Menschen gegen sich selbst; denn nicht das Thier verbindet ihn durch einen gesetzgebenden Willen, sondern er verbindet sich selbst durch seine eigne Vernunft, in Ansehung eines ihm so dienstbaren Naturwesens, das auch Empfindung, (wenn gleich keine Vernunft,) hat, nicht unerkenntlich zu seyn, weil er durch solche Denkungsart unwürdig in seinen eignen Augen erscheinen würde.

Unter die Befugnisse des Menschen kann man es jedoch rechnen, die Thiere, wie alle sächliche, (nicht-persönliche,) Gegenstände seinem Zwecke zu unterwerfen, so weit dieses ohne eigne unsittliche Denkungsart zu hegen oder an den Tag zu legen, geschehen kann. Er hat mithin das Recht, die Thiere zur Arbeit anzuhalten, (dergleichen sich auch wohl Menschen müssen gefallen lassen;) nur muß man die Thiere nicht über ihr Vermögen anstrengen, denn dies würde ihre eigne Brauchbarkeit zerstören und dadurch eine zweckwidrige Behandlungsart seyn. Auch darf der Mensch die Thiere zu seinen Zwecken tödten, nur muß es behende und, so viel wie möglich, ohne Qual geschehen.

Digitized by Google

§. 18.

3. In Ansehung dessen, was ganz über unsre Erfahrungsgrenze hinaus liegt, aber doch seiner Möglichkeit nach in unsern Ideen angetroffen wird, haben wir ebenfalls eine Pflicht; aber nur in Ansehung der praktisch-nothwendigen Idee von Gott, nicht aber in Ansehung der andern bloß denkbaren höhern Geister oder abgeschiedenen Seelen, so weit wir nichts von diesen wissen. Man hat zwar Pflichten gegen Menschen, die nicht mehr leben, z. B. sie nicht zu verläumden, allein dies ist eine Pflicht gegen sie, in wie fern wir sie kennen; und daß sie nicht mehr in empirischer Gemeinschaft mit uns stehen, kann uns nicht berechtigen, ihren Nahmen zu schänden, denn eine solche Handlungsart ist vor der Vernunft schlechthin ehrlos und gegen den, welchen sie trifft, schlechthin beleidigend, weil der Unterschied der Zeit keine Aenderung in dem machen kann, was Pflicht schlechthin ist. Wer mich über hundert Jahre beleidigt, beleidigt mich schon jetzt, weil vor dem Gerichtshofe der praktischen Vernunft kein Heute oder Gestern entschuldigt. Gegen Wesen also, die wir gar nicht kennen, obwohl wir ihre Möglichkeit in Gedanken einräumen müssen, haben wir keine Pflicht.

Nur die Idee von Gott ist es, welche eine Pflicht gründet, die Religionspflicht genannt wird, und es fragt sich: wie wir diese Pflicht zu denken haben, ob

als eine gegen Gott oder als eine in Ansehung der Idee von ihm.

Gegen Gott würde uns eine Pflicht obliegen, wenn dessen Wirklichkeit durch Erfahrung bewiesen wäre, wie wenn es mit irgend einer angeblichen Offenbarung, (als empirischer Ankündigung der Existenz desselben,) seine unbezweifelte Richtigkeit hätte. Da aber Gott als das Objekt einer Idee, (als Ideal,) gedacht wird, dieses Objekt aber in seinem Begriffe die Unmöglichkeit, Objekt der Erfahrung zu seyn, schon enthält, so ist es widersprechend, sich eine empirische Darstellung des Objekts dieser Idee nur zu denken: mithin ist der Begriff von einer Offenbarung des göttlichen Daseyns, als konstitutiv gedacht, widersinnig, und er muß unter die Reflexions-Begriffe verwiesen werden; welches der ganzen Offenbarungslehre eine andere Richtung giebt, als sie bisher gehabt hat.

Es wird also nur eine Pflicht in Ansehung der Idee von Gott gedacht werden können und Statt haben. Dies heißt aber nichts weiter, als: die sittliche Gesetzgebung der Vernunft legt uns die Verbindlichkeit auf, ihre Gesetzgebung als die allgebietende, Alles vermögende und die Welt beherrschende zu verehren und zu beobachten, d. h.: alle unsre Pflichten als, (instar,) göttliche Gebote anzuerkennen und zu erfüllen.

Es ist also hier eine Idee, die aus unsrer eignen Vernunft hervor geht, welche von ihr selbst, (in theore-

tischer Absicht, um sich die Möglichkeit der Zweckmäßigkeit des Weltganzen zu denken, aber vorzüglich) in praktischer Absicht, um Triebfeder zu unserm Verhalten zu seyn, erzeugt und vorgestellt wird. Es kommt also hier auf das Thun an, und da sagt die Vernunft: die dir von deinem eignen Bewußtseyn vorgehaltene Idee einer Alles verpflichtenden, herzenskundigen und machthabenden Gesetzgebung sey praktisch, d. i.: sey dir Princip deines Verhaltens. In diesem praktischen Sinne kann es also heißen: Religion zu haben, (jene erhabene, uns innigst beiwohnende Idee von einer Alles verpflichtenden, erforschenden, vermögenden, das System aller sittlichen Weltwesen umfassenden Gesetzgebung sich zum Princip seines Handelns zu setzen,) ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst; denn wollte er von ihr abweichen, so würde er von seiner eignen Würde, die sich ihm, als dem Subjekte solcher Idee, ankündigt, abweichen.

Nur muß man bemerken, daß sich das Vernunftgesetz selbst in dieser Erhabenheit ankündigt, die Idee also von ihm, nicht aber die Gültigkeit des Gesetzes von der Idee ausgeht. Die Idee ist also Triebfeder, weil sie auf dem Gesetze beruht, und es ist genug, sich ihrer bewußt zu seyn, um sie zum Princip seines Verhaltens zu machen. Wenn also auch jemand zweifelte, ob die Idee theoretische objektive Gültigkeit habe, (ob ihr ein wirkliches Objekt entspreche,) so hat sie doch praktische objektive Gültigkeit, d. h.: sie verbindet jedermann, aus

und nach ihr, als dem Princip seiner eignen gesetzgebenden Vernunft, zu handeln. — Wenn man aber auf den innern Gehalt einer wahrhaft-sittlichen Denkungsart achtet, so liegt in ihr schon die Beziehung auf eine solche moralische Idee, und jedermann, der sie sich zum Princip des Handelns setzt, (ihre praktische Realität anerkennt,) setzt auch ihre theoretische Realität, d. h: er denkt sich eine heilige Gesetzgebung als machthabend in Ansehung des Weltganzen, ob er gleich die reale Möglichkeit nicht begreift. — Es mag daher zwar theoretische Gottesläugner gegeben haben, im praktischen Sinne ist gewiß nie ein Atheist gewesen; denn wie könnte jemand mit Anstrengung seiner Vernunft die Hoheit seiner Vernunftgesetzgebung verkennen? Diese aber nicht verkennen, ist schon eben so viel, als die verpflichtende Kraft der aus ihr ergehenden Idee einer über Alles machthabenden Gesetzgebung, d. i.: eine Religionspflicht, anerkennen.

Zweites Buch.

Von den unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst, (in Ansehung seines Zwecks.)

Erster Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Entwickelung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit, d. i.: in pragmatischer Absicht.

§. 19.

Der Mensch hat Naturanlagen, Vermögen und Kräfte, als Mittel zu allerlei Zwecken. Die Frage ist: ob er sie anbauen solle, oder ob es nicht vielmehr in sein bloßes Belieben gestellt sey, sie unbenutzt liegen und gleichsam rosten zu lassen. Nun ist aber der Mensch ein Wesen, das sich Gegenstände zum Zwecke machen kann, und gerade hierin besteht sein Vorzug vor den Thieren. Aber als Vernunftwesen ist er nicht bloß der Zwecke fähig, sondern er soll sich auch Zwecke setzen, denn die Vernunft, als Princip der Bestimmung der Willkühr, giebt die Regel und die Idee der Zwecke, und ist selbst ein Sy-

Digitized by Google

stem von Zwecken, d. h.: sie enthält, als die Gesetzgeberinn im Menschen, die Idee, (oder das Princip,) der Beziehung aller möglichen Zwecke auf die ihr wesentlichen Zwecke, und dadurch auf einen höchsten Zweck, als Endzweck, der die ganze Bestimmung des Menschen umfaßt und sich in der Selbstbeherrschung durch Vernunft concentrirt. — Laut dieser mit verpflichtender Kraft ausgeübten Beziehung aller möglichen Zwecke auf einen Endzweck gebietet die Vernunft, alle Naturanlagen als Mittel zu Zwecken zu **brauchen**. Nun ist die nothwendige Bedingung des Gebrauchs seiner Naturkräfte ihr Anbau, (Cultura,) mithin gebietet sie auch, dieselben anzubauen. Wenn es also möglich ist, sein Naturvermögen auf eine Art zu gebrauchen, die als allgemeines Menschengesetz gedacht werden kann, so **soll** man sich ihrer auf eine solche Art bedienen, denn die Vernunft schränkt alle Ausübungs-Maximen nicht bloß auf die Bedingung ein, daß sie als allgemeine Gesetze gedacht werden können, sondern sie interessirt auch für solche Maximen, d. h.: sie **gebietet**, sich solche Maximen zu machen, eben weil sie die Form der allgemeinen Gesetzlichkeit haben. Nun kann es nur als angebornes Naturgesetz gedacht werden, wenn jedermann seine Vermögen zu möglichen Zwecken, so viel an ihm liegt, ausbildet, mithin soll er die Kultur seiner Anlagen zum Zwecke machen.

Gesetzt also auch, jemand könne mit dem angebornen Maaße seines Vermögens für seine natürlichen Be-

dürfn sie zufrieden seyn; so muß er, als Vernunftwesen, sich doch hierüber nach Grundsätzen Rechenschaft geben, denn der Verantwortlichkeit vor seiner Vernunft kann er sich nicht entziehen. Nicht also sein Instinkt der Natur, sondern seine ihm Gesetz gebende Vernunft, (mithin die Freiheit,) muß das Maaß des Gebrauchs bestimmen, welchen er von seinen Kräften macht, wenn er nicht bloß mit dem geringen Maaße seines Vermögens zufrieden seyn will, sondern diese seine Zufriedenheit auch Abfolge aus einem durch vernünftige Grundsätze geleiteten Verfahren seyn soll.

Auch nicht die Rücksicht auf den Vortheil, welchen die Kultur des Vermögens zu allerlei Zwecken verschaffen kann, soll den Menschen zu seiner Selbstbildung bestimmen; denn in Rücksicht auf diesen möchte er die Rohheit seinen Naturbedürfnissen, (wie Rousseau meinte,) für angemessener finden, als eine mühsam erworbene Bildung: sondern allein das Gebot der praktischen Vernunft muß ihm hier hinreichende Triebfeder seyn. Das heißt aber: Es ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, seine Vermögen anzubauen und in pragmatischer Rücksicht, (durch selbsterworbene Geschicklichkeit und Tauglichkeit,) ein dem Zwecke seines Daseyns angemessener Mensch zu seyn.

Digitized by Google

Die Kräfte des Menschen zerfallen nun in Geistes-kräfte, Seelenkräfte und Leibeskräfte.

1. Geisteskräfte sind diejenigen, deren Ausübung nur durch Vernunft, (nicht durch Erfahrung,) möglich ist. Sie sind in so fern schöpferisch, als sie auf einer eignen Gesetzgebung beruhen, indem sie die Principien ihres Gebrauchs und ihrer Erweiterung nicht anders woher, (aus der Erfahrung,) sondern allein aus der Vernunft, der sie angehören, hernehmen. Die durch ihren autonomischen, (gänzlich aus Principien a priori abgeleiteten,) Gebrauch entstehenden Produkte sind: Mathematik, Logik und Metaphysik der Natur. Alle drei Wissenschaften beruhen, ihrer Möglichkeit nach, gänzlich auf Gründen der Vernunft, (stehen zwar auf Erfahrung in Beziehung, aber entspringen doch nicht aus ihr.) Die Logik und die Metaphysik der Natur gehören zur Philosophie, (Vernunfterkenntniß aus Begriffen.) Weil nun diese Wissenschaften ihre eigne Gesetzgebung haben, über die es keine andere, (a priori,) giebt, so stehen sie in so fern, (in wissenschaftlicher Hinsicht,) der Wissenschaft der praktischen Gesetzgebung der Vernunft zur Seite und rechtfertigen die Eintheilung der Philosophie in die theoretische und praktische. Die praktische Vernunft, (positive Freiheit,) kann aber nicht zu den Geisteskräften, die dem Menschen angehören, gezählt werden, denn sie ist der Vernunftmensch, (das intelligible Wesen,) selbst, dem Alles gehört, selbst aber Keinem angehört.

Digitized by Google

Die durch Kultur der Geisteskräfte entspringenden Wissenschaften, (Mathematik, Logik und Metaphysik der Natur,) sind noch nicht eigentliche Weisheitslehre, (Philosophie im engern Sinne,) sondern nur, als Wissenschaften, dem Zwecke der Weisheitslehre, (der praktischen Philosophie,) beförderlich; stehen mithin in so fern der praktischen Philosophie nicht zur Seite, sondern unter ihr, als Mittel zum Zwecke.

2. Seelenkräfte sind diejenigen, welche dem Verstande zu Gebote stehen, in so fern er durch Begriffe und Regeln, (die er erzeugt,) von ihnen zu beliebigen Absichten einen Gebrauch macht. Sie sind nicht autonomisch und schöpferisch, sondern heteronomisch und subaltern; denn das Princip ihres Gebrauchs kommt ihnen anders woher, (nämlich aus dem Verstande, der die Regel giebt,) und der Gebrauch selbst geht am Leitfaden der Erfahrung. Dahin gehören: Einbildungskraft, Gedächtniß, Scharfsinn, Witz, und dergleichen; worauf dann Gelahrtheit, (das Behalten desjenigen, was Andere selbst gedacht haben oder was geschehen ist,) Geschmack in Ansehung innerer und äußerer Verschönerung u. s. w. gegründet werden können. Diejenigen Vermögen also, deren Gebrauch erst durch Verstand die Regel bekommen muß, und also zu mancherlei Zwecken das Werkzeug darbieten, sind Seelenkräfte. (Man pflegt sie auch, zum Unterschiede der Geisteskräfte, als oberer Seelenvermögen, untere Seelenvermögen zu nennen.

Digitized by Google

3. Leibeskräfte sind das eigentlich-rohe Material, (das Zeug,) am Menschen, ohne welches die Zwecke des Menschen unausgeführt bleiben würden. Es ist nun nicht bloß Pflicht, dieses Material zu erhalten, weil auf ihnen das Leben beruht, sondern es auch zu kultiviren, (die eigentliche Gymnastik,) und sich so die absichtliche Belebung des Thiers am Menschen zum Zwecke zu machen.

Die Kultur aller physischen, der Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte, sich zum Zwecke zu machen, ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst; aber auf welche von diesen Vollkommenheiten vorzüglich und in welcher Proportion, in Vergleichung mit einander, man seine Absicht richten solle, ob auf die körperlichen mehr als auf die Seelenkräfte, oder auf beide weniger als auf die Geisteskräfte; das bleibt der eignen vernünftigen Ueberlegung überlassen. Der Mensch kann also wählen, je nachdem er zu einer gewissen Lebensart mehr Lust hat oder sich die dazu erforderlichen Kräfte mehr zutrauet; ob er also sich dem Handwerke, oder dem Kaufhandel, oder der Gelehrsamkeit widmen wolle. Denn es ist überhaupt nur Pflicht, ein der Welt nützliches Glied zu seyn, weil dieses zum Werthe der Menschheit in seiner eignen Person gehört, die er nicht abwürdigen soll.

Digitized by Google

Das Bedürfniß der Selbsterhaltung gründet also an sich keine Pflicht, sondern die Beziehung der Selbsterhaltung auf den der Menschheit gesetzlichen Endzweck. Wenn es daher heißt: die Selbsterhaltung sey Pflicht; so liegt der Grund nicht darin: daß man das Bedürfniß dazu fühle; sondern darin: daß sie als Mittel auf den Endzweck der Vernunft bezogen wird. Es kann daher der Erhaltung oder Vermehrung einer oder der andern Naturvollkommenheit dadurch Abbruch geschehen, daß man sich eine Lebensart gewählt hat, mit welcher sich der Anbau jener nicht im gleichen Maaße vereinigen läßt; wenn nur der Zweck ein solcher ist, der sich vor der Vernunft, (durch die Idee, daß, ihn unter diesen Umständen zu haben, allgemeines Gesetz seyn könne,) rechtfertigt, so ist es dem Subjekte nicht zuzurechnen, wenn es eben um seines besondern Zwecks willen nicht den Grad der Vollkommenheit in andern Stücken erreicht, wenn z. B. ein Gelehrter nicht so viel Leibeskraft hat, als ein Handwerker, oder ein Dichter der wissenschaftlichen Principien nicht so mächtig ist als ein Philosoph.

Die Pflicht des Menschen also in Ansehung der Kultur seiner natürlichen Vollkommenheit ist nur eine weite und unvollkommene Pflicht: denn die Vernunft giebt ihm zwar ein Gesetz für die Maxime, indem sie sagt: Mache dir den Anbau deiner Naturvollkommenheit zum Zwecke; aber sie bestimmt nicht die Art und den Grad der Ausübung dieser Maxime, sondern verstattet der

freien Willkühr in Ansehung derselben einen Spielraum. Lust, Neigung und Interesse können also, was die Wahl der Lebensart, den Grad der Kultur und die Proportion der Vermögen gegen einander betrifft, das Subjekt bestimmen, wenn es sich nur bei seiner Wahl bewußt ist, daß das, was es wählt, unter den Bedingungen, da es wählt, als allgemein-gesetzlich gedacht werden könne, mithin zur Würde der Menschheit zusammen stimme.

Zweiter Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit, d. i.: in bloß sittlicher Absicht.

Sie besteht erstlich, subjektiv, in der Lauterkeit der Pflichtgesinnung, (Puritas moralis,) da nämlich das Gesetz für sich allein, (auch ohne Beimischung der von der Sinnlichkeit hergenommenen Absichten,) Triebfeder ist, und die Handlungen nicht bloß pflichtmäßig, sondern aus Pflicht geschehen. — Die sinnlichen Neigungen mischen sich stets von selbst ein, und es ist nöthig, ihrem Einflusse ein Gewicht entgegen zu stellen, welches der feste Vorsatz ist, in Ansehung seiner Entschließungen und Handlungen nur das reine Pflichtgesetz zu hören. Durch dieses Bestreben wird die Gesinnung selbst immer lauterer, gewinnt mithin an sittlichem Werthe. Die Pflicht ist daher

eine positive, und ihr Zweck ist, (nicht, sich in dem Werthe, den man hat, zu erhalten, sondern) seinen sittlichen, (nur durch moralische Stärke möglichen,) Werth zu erhöhen, indem man sich die Reinigkeit seines Herzens zum Zwecke macht. — Das Gebot ist hier: „Seyd heilig"; d. h.: strebt zu der Vollkommenheit empor, da euch die Vernunftgesetzgebung einziger und oberster Bestimmungsgrund und die Pflichterfüllung gleichsam Bedürfniß wird. Uebt euch in der Läuterung eurer Denkungsart bis dahin, daß ihr selbst das Gesetz (nicht bloß achtet, sondern auch) lieb gewinnt. Der Fortschritt geht hier in's Unendliche, und zwischen dem jedesmahligen Grade der Lauterkeit bis zur Liebe des Gesetzes lassen sich immer höhere Grade denken.

Objektiv, d. i.: in Ansehung des ganzen moralischen Zwecks, der die eigne Vollkommenheit betrifft, besteht die Pflicht der moralischen Selbsterhöhung zweitens darin, daß man seine ganze Pflicht gegen sich selbst erfüllt, mithin den moralischen Zweck in Ansehung seiner selbst vollständig erreicht. — Das Gesetz ist hier: „Seyd vollkommen". Man soll also alle mögliche moralische Vollkommenheit an sich zu erringen suchen. Bei Menschen aber ist dieses Bestreben nur ein Fortschreiten von einer Vollkommenheit zur andern, nach der Maxime: „Ist etwa eine Tugend, ist etwa ein Lob, dem strebet nach". Die subjektive Vollkommenheit, d. i.: die Lauterkeit des Herzens, liegt als formale Bedin-

Digitized by Google

guna zum Grunde, um zur objektiven Vollkommenheit, als der Materie, zu gelangen, mithin alle Tugenden, sie mögen Nahmen haben wie sie wollen, sich zu eigen zu machen.

§. 22.

Die Pflicht der Selbstvervollkommnerung ist der Qualität nach eine enge, dem Grade nach aber eine weite Pflicht.

Sehen wir auf die Beschaffenheit dieser Pflicht, d. i.: auf das, was sie uns zur Pflicht macht oder als Zweck des Bestrebens aufgiebt, so ist dieser von der Art, daß sich kein Mensch, es sey unter welchen Umständen es wolle, davon entbinden könne; denn er ergeht direkt aus dem Begriffe eines moralischen Wesens, als eines solchen. Sich von der Pflicht, sich sittlich zu vervollkommnern, frei sprechen, würde so viel seyn, als die gesetzgebende Machtvollkommenheit seines reinen Willens, mithin seine eigne Würde, fremden Bedingungen unterordnen; welches schlechthin pflichtwidrig ist.

Die moralische Vollkommenheit also, objektiv genommen, d. h.: in Ansehung der Idee, deren Ausführung wir uns zum Zwecke machen sollen, nämlich Lauterkeit in der Gesinnung und Vollständigkeit in der Tugend, ist enge und vollkommene Pflicht; und jedermann soll sich dieses Ideal zum Ziele seines Bestrebens setzen. Es ist mithin nicht erlaubt, es je zuweilen aus den

Digitized by Google

Augen zu lassen, oder sich nur einen bestimmten Punkt als die Grenze seines Bestrebens zu setzen; so daß man sich für ungebunden hielte, weiter, als bis zu diesem Punkte seiner Selbstveredlung zu gehen.

So ist es in Hinsicht auf das Objekt, als den uns zur Pflicht gemachten Zweck. Aber in Rücksicht auf das Subjekt bemerken wir eine Gebrechlichkeit, (Fragilitas,) der menschlichen Natur. Das Wollen haben wir wohl, aber das Vollbringen fehlt uns; d. h.: wir nehmen das Gute, (das Gesetz der Selbstvervollkommnerung,) wohl in unsre Maxime auf, und es ist auch objektiv in der Idee, (in thesi,) eine unüberwindliche Triebfeder, (jedermann muß sich gestehen, daß er sich von der Verpflichtung durch das Gesetz nie lossprechen könne,) aber subjektiv, wenn die Maxime befolgt werden soll, (in hypothesi,) ist sie in Vergleichung mit der Gewalt der Neigungen gar oft die schwächere. Hieraus entspringt alsdann die Nothwendigkeit eines Kampfs mit den Neigungen und eines Bestrebens, dieselben seiner Maxime, (der Selbstveredlung,) zu unterwerfen.

Das Bestreben aber ist selbst eine Kraftanwendung, in Ansehung welcher dem Menschen nur zur Pflicht gemacht wird, so viel zu thun, als er vermag.

Vergleichen wir nun unser subjektives Vermögen mit der objektiven Idee; unsre Kraft mit dem gebotenen

Zwecke: so sehen wir, daß die Idee und der Zweck etwas Unendliches besagen, nämlich Liebe zum Gesetze und Vollständigkeit in der Tugend, also etwas, das in keinem Zeitpunkte für ein endliches Wesen als erreicht gedacht werden kann. Was kann uns nun das Gesetz hier aufgeben? Das Erreichen oder das Bestreben? Offenbar nur das Bestreben. Es sagt also erstlich: Habe die Maxime, dich vollkommen, (der Idee angemessen,) zu machen. Diese Pflicht ist eine enge, denn nie kann man sich hiervon frei sprechen. Aber zweitens sagt es: Bestrebe dich, deiner Maxime so treu nachzukommen, als es dir möglich ist. Hiermit wird eine weite Pflicht ausgesagt, denn die Ausübung derselben bekommt einen Spielraum in Ansehung der mancherlei Tugenden, wobei wir zu überlegen haben, welche Tugend, und in welchem Grade wir sie uns jederzeit zu eigen machen können.

Sehen wir nun auf die Lauterkeit unsers Herzens, so hat diese jederzeit ihren Grad, über welchen noch ein höherer möglich ist. Wer kennt sich so innig, daß er, wenn die Triebfeder zur Pflichtbeobachtung gefühlt wird, mit Sicherheit, (ohne Selbstbetrug,) behaupten könne, sie sey gänzlich aus der Vorstellung des Gesetzes hervor gegangen; es haben keine sinnlichen Antriebe, keine Aussicht auf Vortheil oder keine Furcht vor Nachtheil auf seine Entschließung Einfluß gehabt? Bei diesem Mangel der Ergründung seiner Herzenstiefen muß der Mensch

ſich wohl beſcheiden, gethan zu haben, ſo viel er konnte, (welches ihn auch beruhigen kann;) dagegen aber auch nie abzulaſſen, immer auf ſeiner Hut zu ſeyn und jede ſeiner Thaten nur als Fortſchritt zum Guten, (nicht als Erreichung der Idee,) zu beurtheilen.

Sehen wir ferner auf die Vollkommenheit, als den moraliſchen Zweck; ſo giebt es zwar in der Idee, (objektiv,) nur eine Tugend, (nämlich die ſittliche Stärke der Maximen,) in der That aber, (ſubjektiv, nach der Ausführung der Idee,) eine Menge Tugenden, die zum Theil von heterogener Beſchaffenheit ſind, z. B. ſtrenge Gerechtigkeit und Liebeserweiſung. Vergleicht ſich nun der Menſch mit der ihm denkbaren Summe von Tugenden, ſo wird es unmöglich ſeyn, nicht die eine oder andere aufzufinden, welche ihm fehlt, in Anſehung welcher er ſich alſo wenigſtens untugendhaft, (wenn gleich nicht laſterhaft,) findet. Da ihm nun die Idee der Vollſtändigkeit in der Tugend, mithin der Totalität derſelben, als eines ihm gebotenen Zwecks, vorſchwebt; ſie aber erreicht zu haben, er ſich nie in einem Augenblicke ſchmeicheln darf: ſo iſt nicht das Erreichen, ſondern nur das Streben nach ſittlicher Vollſtändigkeit ſeine Pflicht. Indem aber dadurch nur aufgegeben iſt, ſo viel zu thun, als er kann, iſt es zugleich ſeiner eignen Ueberlegung überlaſſen: in jedem Falle nach ſeinem beſten Wiſſen und Gewiſſen zu entſcheiden, was er ſeiner Maxime gemäß, (die auf abſolute Vollſtändigkeit geht,) vermöge

und nicht vermöge. Das heißt nun: Die moralische Selbstvervollkommnerung, in Ansehung der Summe der Tugenden, ist nur eine weite Pflicht; denn die Summe von Tugenden, deren Vollständigkeit oder Mängel die Selbsterkenntniß uns nie hinreichend einschauen läßt, deren Totalität an sich wir nicht übersehen, folglich auch nicht bestimmen können: ob wir sie erreicht haben, oder ob uns nicht vielmehr, wir mögen so hoch steigen, wie wir wollen, doch noch immer etwas mangelt; eine solche Summe von Tugenden kann keine andere, als unvollkommene Pflicht, vollkommen zu seyn, begründen, d. h.: sie kann uns nur die Maxime der Vollendung gebieten, indessen die Ausübung derselben immer nur ein kontinuirlicher Fortschritt von Tugend zur Tugend bleibt.

Das Gesetz also: „Mache dich sittlich-vollkommen", schreibt uns einen Zweck vor, von dem wir, als Endzweck der Menschheit, nur eine Idee haben; die folglich, (in diesem Leben wenigstens,) nicht erreicht, sondern nur als Objekt der Bestrebung geboten werden kann; da es heißt: Thut, so viel ihr könnt: mithin sind alle Pflichten gegen sich selbst in Ansehung des Zwecks der Menschheit in unsrer eignen Person nur unvollkommene, (der Ausübung einen Spielraum verstattende,) Pflichten.

Digitized by Google

Der
ethischen Elementar-Lehre

Zweiter Theil.

Von
den Tugendpflichten gegen Andere.

Erstes Hauptstück.

Von
den Pflichten gegen Andere, bloß als Menschen.

Erster Abschnitt.

Von
der Liebespflicht gegen andere Menschen.

Eintheilung.

§. 23.

Die Pflichten gegen Andere sind entweder verdienstliche oder schuldige Pflichten. Durch die Leistung der erstern wird der Andere zugleich verbunden; die letztern haben keine Verbindlichkeit des Andern zur Folge.

Digitized by Google

Die Gefühle, welche die Ausübung dieſer Pflichten begleiten, ſind Liebe und Achtung. Beide können jede für ſich allein und von einander abgeſondert, aber auch als mit einander verbunden erwogen werden. Man kann ſubjektiv, (dem Gefühle nach,) den Nächſten lieben, ungeachtet er wenig Achtung verdienen möchte; oder auch jemanden nothwendige Achtung erweiſen, ob man ihn gleich kaum der Liebe werth beurtheilt. Objektiv aber, d. i.: dem Geſetze nach, ſind Liebe und Achtung jederzeit mit der Pflicht zuſammen verbunden; nur ſo, daß im Subjekte bald die verdienſtliche, bald die ſchuldige Pflicht das Princip ausmacht, an welches die andere acceſſoriſch geknüpft wird. So iſt Wohlthätigkeit gegen einen Armen Liebespflicht; aber weil dieſe Gunſt doch auch Abhängigkeit ſeines Wohls von meiner Großmuth enthält, die den Andern erniedrigt, ſo iſt es zugleich Pflicht, dem Empfänger durch ein Betragen, welches dieſe Wohlthätigkeit entweder als ſchuldige Pflicht oder als geringen Liebesdienſt vorſtellt, die Demüthigung zu erſparen und ihm ſeine Achtung gegen ſich ſelbſt zu erhalten.

§. 24.

Liebe und Achtung ſind die wechſelſeitigen Stützen der Moralität.

Wenn von Pflichtgeſetzen, (nicht von Naturgeſetzen,) die Rede iſt, und zwar im äußern Verhältniſſe der Menſchen gegen einander, ſo betrachten wir uns in einer

moralischen, (intelligibeln,) Welt, deren Verhältnisse wir uns durch eine Analogie mit der physischen Welt verständlich machen müssen.

Anziehung und Abstoßung sind in ihrer Verbindung die beiden Principien der materiellen Natur. Nach der Analogie derselben sind die auf Erden zu einander verbundenen vernünftigen Wesen angewiesen: erstlich, vermöge des Princips der Wechselliebe sich einander beständig zu nähern; und zweitens, durch das der Achtung sind sie einander schuldig, sich im gehörigen Abstande von einander zu halten.

Sollte eine dieser sittlichen Kräfte sinken, so würde keine Moralität unter Menschen Statt finden. Denn fiele die eine oder die andere weg, so wäre keine moralische Verbindung unter den Menschen; mithin würde die Liebe alsdann nur pathologisch und auf bloßen Genuß gerichtet seyn, die Achtung aber wäre, ohne sittliche Würdigung, nichts weiter, als ein Gefühl von der Ueberlegenheit des Andern, welches nur entweder die Flucht von einander, oder das Bestreben, sich wechselseitig zu überwältigen, zur Folge haben könnte. Nun besteht aber die Moralität in der Selbstbestimmung durch Gesetze der Vernunft, welches subjektiv nur dadurch möglich ist, daß die Vorstellung der Gesetze auf das Gefühl einfließt, mithin einerseits die Liebe auf praktisches Wohlwollen gegen Andere, und anderseits die Achtung, (als Gefühl des Vorzugs Anderer,) auf Anerkennung der Würde ei-

Digitized by Google

nes sittlichen Wesens zurück führt. Hätte also die praktische Vernunft nicht das Vermögen, die Naturempfänglichkeit durch ihre Gesetze zu stimmen, so wäre keine Bestimmung der sinnlich-reitzbaren Willkühr durch ihre Gesetze möglich, d. h.: es fände keine Moralität Statt.

Auch läßt sich das Eine nicht ohne das Andere als eine hinreichende Stütze der Sittlichkeit denken. Die bloß-praktische Liebe ist undenkbar, wenn sie nicht durch das Bewußtseyn: daß so wohl der Wohlthäter als auch der Empfänger Subjekte der gesetzgebenden Vernunft, mithin achtungswürdig sind, geregt wird.

§. 25.

Liebe und Achtung müssen hier praktisch verstanden werden. Jene ist weite, diese aber enge Pflicht.

Aesthetische Liebe, (als bloßes Gefühl genommen,) ist die Lust an der Vollkommenheit eines Andern, entweder durch ein freies Wohlgefallen in der Kontemplation oder durch Naturbedürfniß zum bloßen Sinnengenusse. Nicht diese Liebe kann Pflicht seyn, denn man kann nicht verbunden seyn, gewisse Gefühle zu haben oder nicht zu haben. Nur also die praktische Liebe, als Maxime des Wohlwollens und Wohlthuns, wenn man auch keine Neigung dazu hätte, kann Pflicht seyn.

Digitized by Google

Aesthetische Achtung, (als bloßes Gefühl betrachtet,) ist das aus der Vergleichung unsers eignen Werths mit dem der Andern entspringende Gefühl der Ueberlegenheit derselben, dergleichen Kinder gegen die Aeltern, Schüler gegen ihren Lehrer und Niedrige überhaupt gegen ihre Obern aus Gewohnheit empfinden. Nicht diese ist Pflicht, sondern die praktische Achtung, d. h.: die Maxime, unsre Selbstschätzung durch die Würde der Menschheit in der Person eines Andern einzuschränken. Was Pflicht ist, muß mögliche That seyn; nun ist es aber möglich, die Zwecke Anderer zu den seinigen zu machen, (praktisch zu lieben,) und seine Selbstschätzung durch den Begriff von der Würde Anderer, als sittlicher Wesen, einzuschränken, (sie als solche zu achten,) mithin kann nur dies Pflicht seyn.

Die Pflicht der freien Achtung gegen Andere ist eine enge Pflicht; denn sie ist bloß negativ, und sagt nur, daß man sich nicht über Andere erheben, ihnen nicht den Werth, den sie haben, rauben soll, also analog mit der Rechtspflicht: niemanden das Seine zu schmälern. Sie beruht also auf der Maxime: keinen andern Menschen bloß als Mittel zu meinen Zwecken abzuwürdigen; oder: nicht zu verlangen, der Andere solle sich wegwerfen, um meinem Zwecke zu frohnen. — Die durch Verläugnung seiner eignen Würde erweiterte Achtung gegen Andere, als Demuth vor ihnen, indem man ihnen nicht bloß die schuldige Achtung erweist, sondern sie höher achtet,

als sie es verdienen, ist gar keine Pflicht, sondern pflichtwidrig, weil man sich dadurch selbst wegwirft. Jeder Mensch muß sich mit dem Andern stets auf den Fuß der Gleichheit schätzen, welches geschehen kann und soll, ohne darum die wahren natürlichen oder erworbenen, (z. B. bürgerlichen,) Vorzüge zu verkennen.

Die Pflicht der Nächstenliebe ist eine weite Pflicht; denn sie beruht auf der Maxime: die Zwecke Anderer, sofern sie nicht unsittlich sind, so viel als möglich zu den meinen zu machen. Die Willkühr hat also hier einen Spielraum als Sphäre eigner Ueberlegung nach Regeln der Klugheit.

Durch die Liebespflicht verpflichte ich zugleich den Andern; ich mache mich um ihn verdient. Durch die Achtung gegen Andere verpflichte ich bloß mich selbst, indem ich mich bloß in meinen Schranken halte, um dem Andern an dem Werthe, den er als Mensch in sich selbst zu setzen befugt ist, nichts zu entziehen.

Von der Liebespflicht insbesondere.

§. 26.

Erklärungen.

Sittliche Menschenliebe, (Philanthropia practica,) besteht in der Maxime des thätigen Wohlwollens gegen Andere. Menschenfreund, (Philanthropus,) ist derjenige, welcher an dem Wohlseyn der Menschen, bloß als solche betrachtet, (mithin ohne

selbstsüchtige Absichten) ein Vergnügen findet. **Menschenfeind**, (Misanthropus sensu practico,) ist derjenige, dem nur wohl ist, wenn es Andern übel ergeht. Die Maxime desselben ist feindselig, folglich ist er Menschenfeind im praktischen Sinne. **Menschenscheu**, (Misanthropus sensu aesthetico,) ist derjenige, welcher Menschen flieht, weil er kein Wohlgefallen an ihnen findet, ob er zwar allen wohlwill. Seine Abkehrung von Menschen beruht auf Menschenfurcht, (Anthrophobia,) indessen seine Maxime doch nicht feindselig ist. **Selbstsüchtig**, (Solipsista,) ist derjenige, welchem es gleichgültig ist, wie es Andern ergehen mag, wenn es ihm selbst nur wohlgeht.

§. 27.

Die Maxime des Wohlwollens, (praktische Menschenliebe) ist aller Menschen Pflicht gegen einander.

Daß sie Pflicht sey, beruht nicht auf dem Gefühle. Man mag also die Menschen liebenswürdig finden oder nicht, so gilt doch das ethische Gesetz der **Vollkommenheit**: „Liebe deinen Nächsten als dich selbst". — Sich das thätige Wohlwollen gegen Andere zur Maxime machen, und diese Maxime mit vernünftiger Ueberlegung in allen Verhältnissen ausüben, ist eine sittliche Vollkommenheit, die man sich selbst verschaffen kann und soll.

Digitized by Google

Alles moralisch-praktische Verhältniß der Menschen gegen einander ist ein Verhältniß derselben in der Vorstellung der reinen Vernunft, d. i.: der freien Handlungen nach Maximen, welche sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualificiren, (mithin nicht selbstsüchtig, ex solipsismo prodeuntes, d. i.: das Widerspiel der Allgemeingesetzlichkeit, seyn dürfen.)

Ich will jedes Andern Wohlwollen gegen mich; ich kann aber als Vernunftwesen dies nur wollen, in so fern ich will: daß mein Wollen allgemeines Gesetz sey. Nun würden aber alle Andere, außer mir, nicht Alle seyn, mithin würde, wenn ich mich ausschlösse, meine Maxime nicht die Allgemeinheit eines Gesetzes haben, welche doch zur Verpflichtung nothwendig ist. Indem ich also will, daß alle Andere mir wohlwollen, und meine Maxime nur verpflichtend ist, wenn sie die Allgemeinheit des Gesetzes hat, so sehe ich mich durch die (moralisch-nothwendige) Allgemeinheit meiner Maxime verpflichtet, auch Andern selbst wohlzuwollen. Das Pflichtgesetz des Wohlwollens begreift also mich, als Objekt desselben, zugleich als das Subjekt, (als einen Verpflichteten,) mit ein; denn die gesetzgebende Vernunft, welche in ihrer Idee der Menschheit überhaupt die ganze Gattung, (also auch mich,) einschließt, schließt als allgemein-gesetzgebend auch mich in die Pflicht des wechselseitigen Wohlwollens mit ein; nach dem Princip der Gleichheit der aktiven so wohl als passiven Verbindlichkeit.

Digitized by Google

Jeder Mensch hat also erstlich die Pflicht: Andern wohlzuthun; die Andern haben aber auch eben deßwegen zweitens die Pflicht: jenem wohlzuthun; aber auch jeder Mensch hat drittens eben deßwegen nicht die Pflicht, (denn er will sich von Natur wohl,) sondern die Erlaubniß, sich selbst wohlzuwollen, denn das Gesetz schließt ihn nicht aus, eben weil es allgemein, (Alle befassend,) ist. Aber jeder hat auch eben deßwegen nur in so fern die Erlaubniß, sich selbst wohlzuthun, als er Andern wohlthut. — Alles dieses ist in dem Gebote enthalten: Handle nach einer Maxime des Wohlthuns, die sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualificirt; denn darauf beruht alles Pflichtgesetz.

§. 28.

Jedes Wohlwollen hat seinen Grad, die Pflicht desselben ist also nur eine weite.

Die Maxime des Wohlthuns zu haben, ist enge Pflicht; denn das subjektive Princip des Nichtwohlwollens, als das gerade Widerspiel der Liebespflicht, ist schlechthin unsittlich. Aber die Ausübung der Maxime hat ihren Spielraum, und in so fern ist die Pflicht der Nächstenliebe eine weite.

Das Wohlwollen in der allgemeinen Menschenliebe ist zwar dem Umfange nach das größte, aber dem Grade nach das kleinste. Das Interesse an dem Wohl-

Digitized by Google

seyn des ganzen Menschengeschlechts ist nur eine Nichtgleichgültigkeit.

Einer ist mir näher als der Andere, und im Wohlwollen bin ich mir selbst der Nächste. Wie ist es dennoch möglich, meinen Nächsten zu lieben, als mich selbst?

Das Gesetz gebietet bloß die Allgemeinheit der Maxime: wir sollen in unserm thätigen Wohlwollen die ganze Menschengattung umfassen und den Zweck aller Andern, so viel wie möglich, zu dem unsrigen machen. Unter dieser Maxime, als allgemeinem Princip der Willkühr, stehen nun die besondern Pflicht-Maximen, welche durch die besondern und nähern Verhältnisse, als Verpflichtungsgründe, bestimmt werden. Sie alle gehen aus jener allgemeinen Maxime hervor, unterscheiden sich aber von ihr durch die Grade des Wohlthuns, welche sie, der besondern Verhältnisse wegen, nothwendig machen.

In der Ausübung also kann der Grad des Wohlthuns nach der Verschiedenheit der Geliebten, (deren Einer mich näher angeht als der Andere,) sehr verschieden seyn, ohne die Allgemeinheit der Maxime zu verletzen. — So fängt die allgemeine Menschenliebe von mir selbst an, und das Gesetz erlaubt mir nicht allein, mir wohlzuthun, sondern verbietet mir auch, meine eignen wahren Bedürfnisse Andern gänzlich aufzuopfern. Denn wer sich alles versagt, beraubt sich selbst, und setzt sich dadurch außer Stand, überall moralisch zu handeln. Von mir aus führt mich die Maxime nothwendig zuerst zu denen, wel-

chen ich durch besondere Gründe verpflichtet bin u. s. w. Vernünftige Ueberlegung und Weltklugheit müssen hier entscheiden. Im Allgemeinen aber sagt die sittliche Vernunft: Prüfe dich, ob die Anwendung deiner Maxime der Menschenliebe unter den dir bewußten Umständen als eine That gedacht werden kann, deren (subalterne) Maxime du als allgemeines Gesetz wollen kannst.

Eintheilung der Liebespflichten.

Sie sind Pflichten der Wohlthätigkeit, der Dankbarkeit und der Theilnehmung.

A.

Von der Pflicht der Wohlthätigkeit.

§. 29.

Sich selbst gütlich thun, so weit es nöthig ist, um nur am Leben ein Vergnügen zu finden, ist Pflicht gegen sich selbst. Dieser Pflicht entgegen ist es, seinen Leib bis zur Weichlichkeit zu pflegen, oder sich aus Geitz, (sklavisch,) oder aus übertriebener Disciplin seiner natürlichen Neigungen, (schwärmerisch,) desjenigen berauben, was zum frohen Genusse des Lebens nothwendig ist.

Wohlwollen ist das Vergnügen an der Glückseligkeit, (dem Wohlseyn,) Anderer; Wohlthun aber ist die Maxime, sich das Wohlseyn Anderer zum Zwecke zu machen.

Digitized by Google

Wohlthun ist Pflicht, heißt: die Vernunft nöthigt das Subjekt, die Maxime des Wohlthuns als allgemeines Gesetz anzunehmen.

§. 30.

Die Maxime der gleichgültigen Selbstsucht ist: „Ein jeder für sich und Gott, (das Schicksal,) für uns Alle.“ Dagegen sagt die Pflicht-Maxime der Wohlthätigkeit: „Sey andern Menschen in ihren Nöthen zu ihrer Glückseligkeit nach deinem Vermögen beförderlich, auch ohne etwas dafür zu hoffen.“

Jeder Mensch, der sich in Noth befindet, wünscht, daß ihm von Andern geholfen werde. Dieser Wunsch ist natürlich und allen Menschen, als bedürftigen Wesen, nothwendig. Nun sind sie aber als vernünftige Wesen durch die Natur auf einen Wohnplatz zur wechselseitigen Beihülfe vereinigt; das Wesen der Vernunftgesetzgebung aber besteht darin, daß sie die Naturneigung, (den Wunsch, unterstützt zu werden,) auf eine allgemein-gesetzliche Maxime zurück führt, folglich macht sie allen Menschen das wechselseitige Wohlthun gegen einander zur Pflicht. Denn wollte Einer seine Maxime, Andern in ihrer Noth nicht Beistand zu leisten, laut werden lassen, mithin sie als allgemeines Erlaubnißgesetz konstituiren, so würde ihm, wenn er in Noth wäre, laut seiner eignen Maxime, jedermann seinen Beistand zu versagen befugt seyn; seine eigennützige Maxime also, von Andern Hülfe

zu erlangen, als allgemeine Maxime gedacht, widerstritte sich selbst, d. h.: sie ist pflichtwidrig; mithin ist nur die gemeinnützige Maxime, (des Wohlthuns gegen Bedürftige,) allgemeine Menschenpflicht.

§. 31.

Wer reich, d. i.: mit Mitteln zur Glückseligkeit Anderer überflüssig, (über sein eignes Bedürfniß hinaus,) versehen ist, kann sein Wohlthun nicht einmahl als verdienstliche Pflicht ansehen, ob er gleich dadurch den Andern verbindet. Das Vergnügen, welches er sich dadurch macht, kostet ihm keine Aufopferung, und ist eine Art, in moralischen Gefühlen zu schwelgen. Es ist aber für den Reichen um so mehr Pflicht, Andern zu helfen, weil ihm keine eignen Bedürfnisse entgegen stehen, und um so mehr pflichtwidrig, wenn er nicht hilft, weil er eine böse Denkungsart dadurch verräth.

Der Wohlthäter überhaupt, insbesondere aber der reiche, muß allen Schein, als wollte er den Andern verbinden, sorgfältig vermeiden, weil es sonst nicht wahre Wohlthat wäre, die er diesem erzeigt; denn die Willensäußerung, dem Andern gegen den Empfang der Wohlthat eine Verbindlichkeit aufzulegen, erniedrigt diesen in seinen eignen Augen, und der Wohlthuende nimmt mit der einen Hand mehr, als er mit der andern reicht. Er muß sich also vielmehr durch die Annahme des Andern selbst verbindlich gemacht und beehrt finden, mithin die Pflicht

bloß als ſeine Schuldigkeit äußern. Beſſer iſt's, ſeine Wohlthätigkeit ganz im Verborgenen auszuüben.

Für moraliſch-reich, (groß in der Tugend,) iſt der anzuſehen, welcher bei einem beſchränkten Vermögen zum Wohlthun doch ſtark genug iſt, die Uebel, welche er Andern erſpart, ſtillſchweigend über ſich zu nehmen.

Kaſuiſtiſche Fragen.

Wie weit ſoll der Menſch den Aufwand ſeines Vermögens im Wohlthun treiben? Nur ſo weit, daß er ſeine Würde, Selbſtzweck zu ſeyn, nicht aus den Augen verliert; welches ihm doch zur Laſt gelegt werden könnte, wenn er ſich gefliſſentlich in den Zuſtand ſetzte, der Wohlthätigkeit Anderer zu bedürfen.

Wie viel iſt die Wohlthat werth, welche man im Abſcheiden aus der Welt durch Teſtament beweiſet? Der Geber opfert zwar an ſeinen eignen Bedürfniſſen nichts, aber er kann doch die Geſetze der moraliſchen Ordnung vor Augen haben, und ſein Vermächtniß den ihm obliegenden Pflichten für die Ueberlebenden gemäß einrichten; mit je gewiſſenhafter Prüfung er alſo das Seine vermacht, deſto größern Werth hat ſeine That, als Actus einer durch Pflichtbegriffe beſtimmten Willkühr. Für den Sterbenden verlöſchen freilich alle empiriſche Rückſichten in Anſehung ſeiner ſelbſt; aber die Idee der ſittlichen Ordnung und die Pflicht, aus der Vorſtellung von ihr zu handeln, bleiben ihm, denn das Aufhören des irdiſchen Lebens iſt kein Erlöſchen der ſittlichen Exiſtenz.

Digitized by Google

Kann die Wohlthätigkeit des Herrn die Beraubung der Freiheit des Sklaven, kann die Mildigkeit in der Behandlung die Kränkung des Menschenrechts aufwiegen? Nein. Knechtschaft, Erbunterthänigkeit, ist an sich dem Rechte der Menschheit entgegen; wer sie gutwillig übernimmt, wirft sich weg, und wer den Andern dazu zwingt, beleidigt die Menschenwürde schlechthin. Wie man nun durch Unrecht kein Recht thun kann, so kann man durch keine Wohlthätigkeit den Schandfleck decken, welcher jedem Freiheitsräuber anhängt, er mag sich auf Landesgesetz, erlaubte Obergewalt, Kauf, Tausch, Erbschaft, Unterjochung, oder worauf es immer sey, berufen.

Wer seiner nicht Herr ist, kann auch nicht nach seinen Begriffen sein Wohlseyn suchen; alle Glückseligkeit beruht aber darauf, daß man sich ihrer nach seinen eignen Begriffen theilhaftig zu machen suche, und eine Glückseligkeit, die jemanden nicht nach seinen, sondern den Begriffen eines Andern zugeführt werden soll, ist keine Glückseligkeit für ihn: mithin ist es widersprechend, jemanden dadurch glückselig machen zu wollen, daß man ihn seiner Freiheit beraubt. — Wenn daher die Apologeten der Tyrannei den Sklavenstand dadurch entschuldigen wollen, daß den Menschen dadurch wohlgethan werden könne, oder einen Sklavenherrn wegen seiner Wohlthätigkeit rühmen, so ist dieses Alles ganz unzutreffend. Der Sklavenherr ist, bei aller seiner Milde, ein schlechter

Mensch, eben weil er Herr der Sklaven, d. i.: ein Menschenschänder, ist.

Ist die Wohlthätigkeit, welche zu erweisen, jemand dadurch vermögend wird, daß ihn die Ungerechtigkeit der Regierung begünstigt, indem diese durch widerrechtliche Prärogativen eine Ungleichheit des Wohlstandes einführt, wohl eine wahre Wohlthätigkeit? Wenn gutwilliger Ersatz des Geraubten eine Wohlthat ist, so ist es auch jene.

B.

Von der Pflicht der Dankbarkeit.

Sie ist die Verehrung einer Person wegen einer uns erwiesenen Wohlthat. Sie ist entweder thätig oder bloß affektionell, (herzliches Wohlwollen gegen den Andern ohne physische Folgen.) Das mit dieser Beurtheilung verbundene Gefühl ist in dem Empfänger Achtung gegen den ihn verpflichtenden Wohlthäter; in dem Geber Liebe gegen den Empfänger.

§. 32.

Dankbarkeit ist Pflicht, und zwar heilige Pflicht; nicht bloß Klugheits-Maxime.

Wer bloß aus Klugheit seine Verbindlichkeit bezeigt, will den Andern zu mehrerm Wohlthun bewegen, mithin sich desselben als eines bloßen Mittels zu seinen anderweitigen Absichten bedienen. Es ist aber das moralische

Gesetz, welches unmittelbar zur Dankbarkeit nöthigt; denn die Maxime, wohlzuthun, ist Bestimmung der Willkühr durch's Gesetz, die Zwecke Anderer zu den seinigen zu machen, und flößt als solche unmittelbar Achtung ein. Heilig ist derjenige moralische Gegenstand, in Ansehung dessen die Verbindlichkeit durch keinen ihr gemäßen Actus völlig getilgt werden kann; mithin der Verpflichtete immer noch verpflichtet bleibt, er mag auch noch so viel Gegendienste leisten. Alle andere Pflicht ist nur gemeine, (durch irgend einen Gegendienst aufhebliche,) Pflicht. Nun kann man die empfangene Wohlthat nie ganz ersetzen, weil der Geber immer das Verdienst hat, der Erste im Wohlwollen gewesen zu seyn; mithin bleibt der Empfänger ihm immer verbindlich; folglich ist Dankbarkeit eine heilige Pflicht, und Undankbarkeit ist eine schlechthin-unsittliche Handlung, denn sie beruht auf einer Maxime, welche, als Grundsatz, alle moralische Triebfeder zum Wohlthun vernichtet, mithin ein Skandal ist. Daher das empörende Gefühl gegen einen als undankbar erkannten Menschen.

Das bloß-herzliche Wohlwollen, (ohne den Actus des Wohlthuns,) ist schon ein Grund zur Dankbarkeit, und die diesem Wohlwollen gegen über stehende dankbare Gesinnung heißt Erkenntlichkeit.

§. 33.

Extension und Intension der Dankbarkeit.

Die Dankbarkeit geht nicht allein auf die Zeitgenossen, sondern auch auf die Vorfahren, selbst wenn man sie nicht mit Gewißheit nahmhaft machen kann.

Hierauf gründet sich die Pflicht, die Alten, welche als unsre Lehrer angesehen werden können, nach Möglichkeit wider alle Angriffe, Beschuldigungen und Geringschätzung zu vertheidigen, mithin ihre Verdienste nicht zu verkennen. Ein thörichter Wahn ist es aber, ihnen um des Alterthums willen einen Vorzug an gutem Willen und Talenten vor den Neuern anzudichten und alles Neue in Vergleichung mit dem Alten zu verachten; gleich als ob die Welt in kontinuirlicher Abnahme ihrer ursprünglichen Vollkommenheit nach Naturgesetzen wäre. Dahin gehört auch der Wahn mancher Philologen, welche alle Wissenschaft der spätern Jahrhunderte und überhaupt das Unübertreffliche, (Non plus ultra,) aller Art in den Griechischen und Römischen Schriften finden wollen, indem sie Aehnlichkeit in Worten für Gleichheit der Begriffe und Grundsätze nehmen. Der Denkspruch: De mortuis nil nisi bene, muß daher lauten: De mortuis nil nisi vere; denn gerecht und wahrhaft soll man gegen jedermann seyn.

Der Grad, (die Intension,) der Verbindlichkeit zur Dankbarkeit wird nach dem Nutzen, den der Ver-

Digitized by Google

pflichtete aus der Wohlthat zog, und nach der Uneigennützigkeit des Gebers geschätzt. Je mehr also der Geber durch seine Wohlthat nützt und je uneigennütziger er es thut, desto mehr ist ihm der Empfänger verbunden. Der mindeste Grad ist, dem Wohlthäter gleiche Dienstleistungen, wenn er derselben empfänglich, (noch lebend,) ist, wo nicht, sie Andern zu erweisen. Eine empfangene Wohlthat ist nicht wie eine Last anzusehen, deren man gern überhoben seyn möchte, weil der so Begünstigte gegen seinen Gönner eine Stufe niedriger steht und dies seinen Stolz kränkt; sondern selbst die Veranlassung dazu ist als moralische Wohlthat aufzunehmen, d. i.: als gegebene Gelegenheit, diese Tugend der Menschenliebe, welche mit der Innigkeit der wohlwollenden Gesinnung zugleich Zärtlichkeit des Wohlwollens, (Aufmerksamkeit auf den kleinsten Grad derselben in der Pflichtvorstellung,) ist, zu verbinden und so die Menschenliebe zu kultiviren. — Denn wenn auch der Empfänger dem Wohlthäter nichts thätlich erwiedern kann, so soll er doch auf das, was er vermag, achten, nämlich auf inniges Wohlwollen gegen den Geber, welches sich mit der Achtung gegen denselben paart, und auf zärtliches Wohlwollen; d. h.: er soll auf das sehen, was ihm die Pflichtvorstellung bei allem seinem Unvermögen doch noch zur Pflicht macht, und also auch den kleinsten Grad des Wohlwollens gegen seinen Geber noch für Pflicht achten, wodurch alsdann die Menschenliebe überhaupt kultivir

wird und die Menschen durch Achtung und Liebe gegen einander gehalten werden.

C.

Theilnehmende Empfindung ist überhaupt Pflicht.

Die Mitempfindung, (Sympathia,) ist, als Mitfreude oder als Mitleiden, zwar ein sinnliches Gefühl der Lust oder Unlust an dem vergnügenden oder schmerzhaften Zustande Anderer, mithin ist jene Lust oder Unlust darum auch nur ästhetisch zu nennen, und schon die Natur hat dazu die Empfänglichkeit in den Menschen gelegt; allein es ist doch Pflicht, die Mitempfindung als Mittel zur Beförderung des thätigen und vernünftigen Wohlwollens zu gebrauchen.

Die Pflicht, sich der Mitempfindung zur Beförderung des thätigen Wohlwollens zu bedienen, heißt überhaupt Pflicht der Menschlichkeit, (Officium humanitatis seu Sympathia moralis.)

In der Menschlichkeit, (Humanitas,) wird der Mensch nicht bloß als vernünftiges Wesen, sondern auch als ein mit Vernunft begabtes Thier betrachtet.

Die Menschlichkeit ist nun entweder eine bloß sinnliche, (Humanitas aesthetica,) d. i.: Empfänglichkeit für das gemeinsame Gefühl des Vergnügens oder Schmerzes, das die Natur selbst giebt; oder eine sittliche, (Humanitas practica,) d. i.: ein Vermögen

und Wille, sich einander in Ansehung seiner Gefühle mitzutheilen.

Die sittliche Menschlichkeit ist frei, (theilnehmend,) und gründet sich auf praktische Vernunft; freie Theilnehmung, (Communio sentiendi liberalis.)

Die sinnliche Menschlichkeit ist unfrei, (sich mittheilend,) und gründet sich auf bloßen Naturtrieb, (wie die Wärme oder ansteckende Krankheiten sich durch bloßen Natur-Mechanismus mittheilen.) Man könnte sie, im Gegensatze der freien Theilnehmung, Mitleidenschaft, (Communio sentiendi illiberalis, servilis,) nennen, weil sie sich unter neben einander lebenden Menschen natürlicher Weise verbreitet.

Nur zur freien Theilnehmung giebt es eine Verbindlichkeit, d. h.: es soll Grundsatz der Menschen seyn: an ihrem Schicksale einen wechselseitigen thätigen Antheil zu nehmen, (Humani nihil a se alienum putare,) mithin sich in Armuth, Krankheit, Gefangenschaft u. s. w. beizustehen. Dazu gehört aber, daß man seiner Gefühle Herr sey, mithin, indem man thätige Theilnehmung erweist, doch die Mitleidenschaft verwirft. Denn die Leidenschaft, wenn sie auch schmelzender Art ist, geziemt keinem Menschen. — Der nach sittlichen Grundsätzen handelnde Mensch bemüht sich, seinen Mitmenschen zu retten; kann er ihm aber nicht helfen, so spricht er: was geht es mich an? d. i.: er ergiebt sich nicht dem zwecklosen Mitleiden.

Digitized by Google

Mitleiden und Barmherzigkeit sind keine Pflicht; denn das Leiden, als ein solches, zum Zwecke zu machen, widerspricht der Würde der Menschheit, deren Endzweck in sittliche Freiheit und Selbstthätigkeit zu setzen ist. — Wenn ein Anderer leidet, und ich mich durch seinen Schmerz, dem ich doch nicht abhelfen kann, vermittelst der Einbildungskraft anstecken lasse, so leiden ihrer Zwei, obzwar das Uebel eigentlich, (in der Natur,) nur Einen trifft. Es kann aber nicht Pflicht seyn, die Uebel in der Welt zu vermehren, mithin nicht: aus Mitleiden wohlzuthun. Die Wohlthätigkeit aus bloßem Mitleiden heißt Barmherzigkeit, und enthält in ihrem Begriffe ein Wohlwollen, das auf einen Unwürdigen geht, und sollte unter Menschen gar nicht vorkommen, weil keiner mit seiner Würdigkeit, glücklich zu seyn, gegen den Andern zu prahlen Ursache hat. Wer aus bloßem Mitleiden oder aus Barmherzigkeit Einem wohlthut, deutet an, daß er keine Verbindlichkeit gegen denselben habe; er verkennt also seine Pflicht an ihm selbst und beleidigt den Empfänger noch obendrein durch die Art seines Wohlthuns.

§. 35.

Mitempfindung, (Mitleiden, Mitfreude,) ist doch indirekte Pflicht.

Sich zum Leidenden, (durch Mitleiden und Mitfreude,) zu machen, kann zwar an sich selbst und unmit-

telbar nicht Pflicht seyn; da aber doch die thätige Theilnehmung an dem Schicksale Anderer direkte Pflicht ist und die natürlichen, (bloß ästhetischen,) Gefühle der Mitempfindung Mittel zur Theilnehmung sind, so ist es indirekte Pflicht, jene in uns zu kultiviren, um sie zur Theilnehmung nach moralischen Grundsätzen zu benutzen. Es ist also indirekte Pflicht, das Gefühl der Menschlichkeit, (Sensum humanitatis,) zu wecken, zu verfeinern und zu stärken; nicht, um in demselben zu leiden, sondern um durch dasselbe zu thun: man soll folglich die Gelegenheit zur Erregung der Mitempfindung nicht geflissentlich vermeiden; die Stellen der Armen, denen das Nothwendigste abgeht, nicht umgehen, sondern sie lieber aufsuchen; nicht die Krankenstuben, Gefängnisse der Schuldner fliehen, um dem schmerzhaften Gefühle, dessen man sich bei einem solchen Anblicke nicht erwehren könne, auszuweichen. Denn die dadurch erregten Gefühle enthalten Antriebe der Natur, das zu thun, was die Pflichtvorstellung für sich allein, (subjektiv,) nicht ausrichten würde. Es ist auch ein Objekt der Tugend, seiner bei solchen Mitgefühlen Meister zu bleiben, und die natürliche Veranlassung zu sittlichen Handlungen zu benutzen.

Kasuistische Fragen.

Wäre es nicht heilsamer, wenn alle Menschen ihre Moralität nur auf die Rechtspflichten, doch mit der größ-

ten Gewissenhaftigkeit, einschränkten, das Wohlwollen aber unter die gleichgültigen Dinge zählten? Ob die Menschen dadurch glücklicher würden, ist nicht leicht zu übersehen, aber die Moralität würde dadurch sehr einbüßen. — Menschenliebe ist an sich, (ohne die Vortheile für die Glückseligkeit zu berechnen,) eine moralische Zierde, denn es gehört zur Vollkommenheit des moralischen Weltganzen, daß auch die Maxime der Zwecke allgemein-gesetzlich sey; mithin jedermann sich den Zweck des Andern nach allgemeinen Gesetzen zu dem seinigen mache. Wäre dies nicht, so würde die Einheit des Ganzen, wenigstens so viel am Thun der Weltwesen läge, verloren gehen.

Der allgemeinen Nächstenliebe muß Gleichheit der Pflichten zum Grunde gelegt werden. Dankbarkeit ist aber nicht Gegenliebe des Verpflichteten gegen den Wohlthäter, sondern Achtung gegen denselben; der durch Dankbarkeit Verpflichtete steht also eine Stufe niedriger als sein Wohlthäter, mithin nicht in der Gleichheit der Verpflichtung. Sollte dies nicht die Ursache so mancher Undankbarkeit seyn? Der Stolze nämlich will Keinen über sich sehen, und hegt einen Widerwillen darüber, daß er sich nicht in völlige Gleichheit der Verpflichtung mit dem Geber setzen kann. — Wohl wahr: aber es hat auch jeder Wohlthäter die Pflicht, seine Leistung als schuldige Pflicht zu bewerkstelligen, um durch seine Wohlthat nicht zu kränken; dagegen darf der Empfänger, ob

er gleich verpflichtet wird, doch seine Menschenwürde nicht verkennen. Wer ohne seine Schuld des Andern bedarf, kann dankbar seyn, ohne sich erniedrigt zu fühlen.

§. 36.

Von den der Menschenliebe gerade entgegen gesetzten Lastern des Menschenhasses.

Die Entgegensetzung ist hier eine reale, mithin das gerade Widerspiel, (contrarie oppositum,) der Menschenliebe, nicht bloße Verneinung derselben, (contradictorie oppositum.) Die der Menschenliebe widerstrebenden Laster des Menschenhasses machen die abscheuliche Familie des Neides, der Undankbarkeit und der Schadenfreude aus.

Menschenhaß wird hier nicht ästhetisch genommen, da jemand Menschen flieht, weil er eine natürliche Abneigung, (eine Scheu,) von ihnen empfindet, welche in vorher gegangenen Verfolgungen und zugefügten Leiden oder auch in einem durch Kränklichkeit verstimmten Empfindungsvermögen gegründet seyn kann. Dieser, ob er gleich kein Wohlgefallen an Menschen findet, kann ihnen doch wohlwollen, mithin ungeachtet seiner sinnlichen Menschenscheu, (Misanthropia aesthetica,) doch praktische Menschenliebe, (Philanthropia practica,) hegen. — Der Menschenhaß wird also hier praktisch genommen und betrifft die Maxime der Handlun-

Digitized by Google

gen. Der praktische Menschenhaß besteht also in der Maxime des thätigen Uebelwollens gegen Andere, und derjenige, dem es nur wohl ist, wenn es Andern übel ergeht, heißt ein Menschenhasser. Er ist also nicht bloß gleichgültig gegen das Wohl Anderer, (Nichtmenschenfreund, (Aphilanthropus,) durch bloßen Mangel an Menschenliebe,) sondern seine Denkungsart ist wider das Wohlseyn Anderer gerichtet und er sucht sein Wohlseyn in dem Uebelseyn Anderer, (ist Menschenfeind.)

Der Menschenhaß ist nicht bloß Uebertretung der Pflicht gegen Andere, sondern, wie alle Pflichtverletzung überhaupt, auch Uebertretung der Pflicht gegen sich selbst; denn er ist Abwürdigung der Menschheit an seiner eignen Person, die dadurch noch vermehrt wird, daß er nicht offen und gewaltthätig, sondern geheim und verschleiert ist, mithin zur Pflichtvergessenheit gegen Andere noch Niederträchtigkeit hinzu thut.

A.

Der Neid, (Livor.)

Neid ist der Hang, das Wohl Anderer mit Schmerz wahrzunehmen, obzwar dem seinigen dadurch kein Abbruch geschieht.

Die Regungen des Neides liegen in der Natur des Menschen, welcher nicht umhin kann, es übel zu empfinden, wenn er, indem er seinen Zustand mit dem der Andern vergleicht, durch die Wohlhabenheit des Andern

seinen eignen Mangel, (an äußern und innern Glücksgütern, Geistes-, Seelen- und körperlichen Talenten,) entdeckt. Nicht also diese natürliche Empfindung seines Mangels gegen die Begabtheit des Andern ist an sich böse, sondern die Maxime, welche hierauf gepfropft werden kann.

Der Mensch nämlich soll Herr seiner Naturtriebe und leidenschaftlichen Regungen werden, folglich auch erkennen, daß sein wahrer, (innerer,) Werth gegen den Andern nicht durch Vergleichung mit dem Wohlseyn Anderer, sondern durch Vergleichung seiner Maximen und Handlungen mit dem Pflichtgesetze bestimmt werde; er folglich die Verbindlichkeit auf sich habe, seinen Unwillen, welchen er darüber empfindet, daß sein eignes Wohl durch das Wohl des Andern in Schatten gestellt wird, zu beherrschen und das Verdienst des Glücks, (Meritum fortunae,) nicht für Verdienst und Werth der Person zu achten.

Neid ist also nicht unmittelbar und direkt, d. i.: als natürlicher Unwille, sein Glück durch das Glück Anderer verdunkelt zu sehen, sondern nur mittelbar und indirekt, als bösartige Gesinnung, pflichtwidrig, d. i.: als Maxime, den innern Werth der Menschen durch das äußere Wohlseyn derselben zu schätzen und diese Schätzung zu versinnlichen, d. h.: ihr einen Einfluß auf die innere Gemüthsstimmung und das äußere Benehmen gegen Andere zu verstatten.

Digitized by Google

Der Neid, als Maxime des Unwillens über das Wohlseyn Anderer, ist entweder qualificirter Neid oder nicht. Der nicht-qualificirte Neid besteht in dem bloßen innern Unwillen über das Glück Anderer, ohne ihm Abbruch zu thun, und heißt Mißgunst, (Invidentia;) der qualificirte Neid besteht in der Maxime, das Wohl des Andern, aus Unwillen über dasselbe, durch die That zu schmälern.

Beide Arten des Neides, so wohl der übelwollende als auch der übelthuende, sind, als selbstverschuldeter Ausbruch des Naturhanges, der Pflicht gegen sich selbst und gegen Andere zuwider, denn sie sind das scheusliche Laster einer grämischen, sich selbst folternden und auf Zerstörung des Glücks Anderer, wenigstens dem Wunsche nach, gerichteten Leidenschaft.

Das Beneiden ist schlechthin unsittlich; und wenn man von einer beneidenswürdigen Eintracht und Glückseligkeit in der Ehe, Familie u. s. w. spricht, gleich als ob es in manchen Fällen erlaubt wäre, jemanden zu beneiden, so ist dies ein uneigentlicher Ausdruck, vor dessen Mißverstand in moralischer Hinsicht die Sittenlehrer sorgfältig bewahren sollen.

B.

Undankbarkeit.

Undankbarkeit ist die Maxime, seinen Wohlthäter, als solchen, zu verachten. Sie ist, wie die Beneidung,

entweder qualificirt oder nicht. Die nicht-qualificirte Undankbarkeit verweigert nur die dem Verdienste des Gebers schuldige Achtung und heißt Unerkenntlichkeit; die qualificirte aber geht so weit, daß sie den Wohlthäter sogar haßt, (feindselig gegen ihn ist.)

Daß man sich sogar durch erzeigte Wohlthaten einen Feind machen könne, scheint, bei der großen Abscheulichkeit dieses Lasters in dem öffentlichen Urtheile, unerklärlich zu seyn. Der Grund der Möglichkeit eines solchen Vergehens liegt aber darin, daß man die Pflicht der Selbstschätzung mißversteht. Es giebt nur Eine Art des Stolzes, welche edel ist und auf dem Bewußtseyn der Würde der Menschheit in seiner eignen Person beruht. Hiermit ist aber die Unterwerfung unsrer Willkühr unter das Pflichtgesetz auf's innigste verbunden. Statt dieser sittlichen Gemüthserhebung setzt der Mensch seinen Werth darein, daß er sich in Vergleichung mit andern Menschen nie in den Zustand der Verpflichtung gegen sie begeben, und wenn er es ist, ihn doch nicht anerkennen will. Deßwegen sträubt er sich vor der Beschwerde, der Wohlthätigkeit Anderer zu bedürfen, oder sie gar aufzufordern; will lieber das Ungemach des Lebens selbst ertragen, als Andere damit belästigen. Nun ist es zwar allerdings Pflicht, seinen Nebenmenschen so wenig als möglich zu belästigen; allein der Grund, die nothwendige Beihülfe Anderer nur darum zu verschmähen, damit man bei ihnen nicht in Schulden, (in Verpflichtung,) und auf die nie-

dere Stufe des Beschützten gegen seinen Beschützer gerathe, ist doch unsittlich; denn er enthält den Wahn, daß äußere, (unverschuldete,) Verhältnisse der wahren Ehre Abbruch thun, und ist eine Scheu gegen die Verpflichtung überhaupt, mithin der ächten Selbstschätzung zuwider.

Aus der Scheu vor aller Verpflichtung, die man fälschlich für eine Erniedrigung seiner Person nimmt, ist auch erklärlich, warum der Mensch noch lieber dankbar gegen diejenigen ist, welche ihm im Wohlthun unvermeidlich zuvor kommen mußten, z. B. gegen die Vorfahren oder Aeltern; denn hier dünkt er sich mit der unumgänglichen Nothwendigkeit und Allgemeinheit seines Pflichtzustandes entschuldigen zu können. Wo aber diese Unvermeidlichkeit eines solchen Verhältnisses nicht erscheint, z. B. gegen Zeitgenossen, denen man durch besondere und zufällige Umstände verpflichtet werden kann, da ist man mit Dankbarkeit sehr sparsam, sucht das Verhältniß der Ungleichheit unsichtbar zu machen oder wohl gar das Gegentheil zu beweisen.

Die Undankbarkeit ist aber ein die Menschheit empörendes Laster, denn sie ist Nichtachtung oder Verachtung desjenigen, was gerade das Achtungswertheste unter Menschen ist; sie ist nämlich Verachtung der Wohlthätigkeit, die aus Pflicht erwiesen wird. Die Menschenliebe wird hier gleichsam auf den Kopf gestellt, und der Mangel der Liebe gar in die Befugniß, den Liebenden zu hassen, verunedelt. Denn der Undankbare stützt sich auf den Wahn,

Digitized by Google

durch Undankbarkeit seine Würde zu erhalten, mithin gerade dadurch, daß er alle Pflicht vergißt, pflichtmäßig und befugter Weise zu handeln.

Man muß aber die Undankbarkeit nicht bloß verabscheuen, um ihres Schadens willen, weil etwa ein solches Beispiel andere Menschen von aller fernern Wohlthätigkeit abschrecken möchte. Denn die Wohlthäter können aus ächt-sittlicher Gesinnung eben darein ihren innern Werth setzen, daß sie einen solchen Lohn ihres Wohlthuns, (die Aeußerung der Dankbarkeit der Andern,) verschmähen, und dann läßt sich auch denken, daß ein undankbarer Mensch in einem solchen Zustande sey, worin er der Hülfe Anderer fernerhin gänzlich entbehren zu können glaubt; für ihn würde der besorgliche Nachtheil wenigstens kein Motiv seyn. Es ist aber die Undankbarkeit an sich verwerflich; denn ihre Maxime, als allgemeines Gesetz gedacht, würde alle Moralität im Verhältnisse der Menschen gegen einander aufheben, weil sie Verschmähung aller Verbindlichkeit gegen einander im Princip führt.

C.

Schadenfreude.

Sie ist das Umgekehrte, (das Widerspiel, contrarie oppositum,) der thätigen Theilnehmung, (Humanitatis practicae,) und beruht auf der Maxime: sein Vergnügen in dem Unheile Anderer zu suchen. Sie ist

als bloße Denkungsart schon abscheulich, erscheint aber, wenn sie so weit geht, daß sie das Uebel oder das Böse selbst zu bewirken hilft, (als qualificirte, durch die That sich erweisende, Schadenfreude,) in ihrer ganzen Gräßlichkeit.

Es ist in der Natur, nach Gesetzen der Einbildungskraft, gegründet, daß man sein Wohlseyn oder Wohlverhalten desto stärker fühlt, wenn man es mit dem Unglücke oder der Schandthat Anderer vergleicht; denn es wird durch den Kontrast in ein helleres Licht gestellt. In diesem natürlichen Gefühle ist, wie in Allem, was natürlich ist, nichts Unsittliches; allein sich über die Existenz solcher, das allgemeine Weltbeste, (Sittlichkeit und Wohlseyn,) zerstörender, Enormitäten unmittelbar zu freuen, ein Vergnügen in dem Unheile der Menschen, oder darin, daß sie in Skandale verfallen, suchen, ist ein geheimer Menschenhaß und im höchsten Grade verwerflich.

Wie ist es aber möglich, daß sich ein solches Widerspiel der Humanität hervor thun könne? Es ist der Uebermuth Anderer bei ununterbrochenem Wohlergehen, und der Eigendünkel im Wohlverhalten, womit Menschen sich brüsten, indem sie sich eigenliebiger Weise das zum Verdienste anrechnen, was gar oft nur Glück ist, da nur der Zufall ihnen Wohlseyn zuführte, und ihr Wohlverhalten nur daher rührte, daß sie der Verleitung zum öffentlichen Laster bisher entwischten. Dieser Uebermuth und Eigendünkel empören den zurück gesetzten Zuschauer.

Digitized by Google

Geschieht es nun, daß jene ein Unglück trifft oder sie in skandalöse Laster verfallen, so erblickt der über ihren Uebermuth und Eigendünkel längst unwillige Zuschauer das Mittel, wodurch die ihm lästige, obzwar nur eingebildete, Ungleichheit aufgehoben wird. Seinem Gefühle nachhängend, freuet er sich darüber, bedenkt aber nicht, daß er sich über etwas freuet, das ihm seine Vernunft als bedauernswürdig vorstellt. Anstatt also an Allem, was die Menschheit betrifft, es sey Uebel oder Böses, einen durch sittliche Grundsätze geleiteten Antheil zu nehmen, weidet er sich an dem Unheile und wirft sich dadurch selbst weg.

Eine besondere Art der Schadenfreude ist die Rachbegierde. Sie schmeichelt den Leidenschaften des Menschen durch Abkühlung der Hitze, worein er durch die wahre oder vermeinte Beleidigung des Andern gesetzt ist. (Die Rache, sagt man, ist süß.) Sie nimmt auch gern den Schein des größten Rechts an, ja, wohl gar der Verbindlichkeit, indem sie sich die Verpflichtung vorheuchelt, den Schaden Anderer, auch ohne eignen Vortheil, sich zum Zwecke zu machen. Nicht allein mein Recht, sagt man, als gesetzliche Befugniß, sondern das Recht überhaupt, (die Heiligkeit des Rechtsbegriffs in der Vernunftvorstellung,) nöthigt mich, Rache zu nehmen. Man könnte diese durch Leidenschaft entflammte Feindseligkeit unter dem Scheine des Rechts, zum Unterschiede von der

durch kalte Ueberlegung geleiteten Rechtsliebe, Rechtsbegierde nennen. Kann es aber erlaubt seyn, in irgend einem Falle Rache zu nehmen, ohne doch das Recht zu verletzen?

Es ist ein unläugbarer Grundsatz der praktischen Vernunft: daß jede das Recht der Menschen kränkende That Strafe verdiene. Es ist aber die Strafe ein Uebel, welches zur That rechtlich verbunden wird, mithin die Bestrafung der Actus der Zufügung der rechtlichen Folge zur That nach dem Gesetze. Ehe noch auf die Ersetzung des Schadens aus der Rechtsverletzung gesehen werden kann, kommt die Rechtsverletzung selbst in Erwägung, und diese, als das Verbrechen, muß zuvor und zuerst an dem Thäter gerächt werden. Wer kann sich aber einer solchen Auktorität anmaßen? Nicht der Beleidigte; denn die Strafe kann nie ein Actus der Privat-Auktorität des Beleidigten seyn, sondern ist Handlung eines von ihm verschiedenen Gerichtshofes, der den Gesetzen eines Obern über Alle, die demselben unterworfen sind, Effekt giebt.

Alle Bestrafung setzt also zu ihrer Rechtmäßigkeit voraus: a. ein Gesetz, das für Alle gilt; b. einen Obern, der durch dasselbe über Alle gebietet; c. einen um des Gesetzes willen durch den Obern gesetzten Machthaber, welcher nach rechtskräftiger Sentenz dem Gesetze seinen Effekt giebt. Auf Erden und unter Menschen findet dieses nur im bürgerlichen Zustande Statt, denn dies ist der Zu-

Digitized by Google

stand der öffentlichen Gerechtigkeit. Mithin hat kein Mensch im Privat-Zustande das Recht, zu strafen oder sich zum Rächer der Rechtsverletzungen aufzuwerfen; thut er es dennoch, so ist seine vermeintliche Rechtspflege nichts als eine Rachbegierde.

Betrachten wir aber die Menschen, nicht nach ihren bürgerlichen Verhältnissen in einem rechtlichen Zustande auf Erden, sondern, wie es die Ethik erfordert, nach bloßen Vernunftgesetzen, mithin in einem Systeme moralischer Wesen überhaupt, so müssen wir sie zwar auch in einem rechtlichen Zustande denken; denn auch das allumfassende System aller endlichen Vernunftwesen kann nur durch eine zu oberst waltende Gerechtigkeit, welche jedem das Seine ertheilt und Sittlichkeit und Glückseligkeit im Ebenmaaße erhält, bestehend gedacht werden: allein auch in dieser Hinsicht kann sich kein endliches Vernunftwesen der Befugniß anmaßen, den Richter zu machen, Strafen zu verhängen und von Menschen erlittene Beleidigungen zu rächen.

Wem allein also steht das Recht zu, den Begriff der Gerechtigkeit in seiner ganzen Reinheit, mithin in einem rechtlichen Zustande nach bloßen Vernunftgesetzen, geltend zu machen? Allein dem, welcher auch der oberste moralische Gesetzgeber ist. Nur eine selbstständige, Alles vermögende, Alles verpflichtende und Aller Herzen erforschende Vernunft kann sagen: „Die Rache ist mein, ich will vergelten“. Die Vernunft nämlich verbindet uns, ihrer

Gesetzgebung, als einer im Systeme aller Weltwesen machthabenden Gesetzgebung, zu gehorchen. Es muß also ein Princip der Einheit aller Willen geben, weil nur durch Zusammenstimmung der Willen aller Einzelnen ein gemeinschaftlicher Wille ist; und dieser Alle vereinigende Wille kann nur der oberste, gesetzgebende, vollziehende und richtende Wille in der Welt seyn. Das durch die (theoretisch denkbare, praktisch aber wirkliche, d. h. durch Pflicht nothwendige,) Zusammenstimmung aller einzelnen Willen der sittlichen Weltwesen konstituirte Princip ist nun Gott, als die objektive, alle Gewalt habende und mit Machtvollkommenheit handelnde Vernunft, wovon jedes einzelne Wesen die Idee, und zwar verpflichtende Idee, in sich selbst hat. Was diese durch den Willen Aller bestehende moralische Gesetzgebung thut, das ist recht, und jede Handlung der Individuen, welche einen Eingriff in die Machtvollkommenheit derselben thut, ist schlechthin unrecht. Denn wie es unrecht ist, wenn ein Bürger im Staate auf Erden sich der Machtvollkommenheit des Souverains anmaßen und die Rechte derselben verwalten wollte: so ist es auch unrecht, wenn ein Bürger des moralischen Systems überhaupt sich die Machtvollkommenheit einer objektiven Vernunft, welche nur im vereinigenden Princip der Einheit aller einzelnen Willen residiren kann, anmaßen und die Rechte derselben verwalten wollte. Denn es muß sich jeder bescheiden, daß er nicht das Vermögen dazu habe, weder durch Einsicht,

Digitized by Google

(Herzenskunde,) noch durch Macht; und wenn er sich beides zutrauete, so ist er doch unbefugter Sachwalter, weil der vereinigte Wille aller endlichen Vernunftwesen ihn nicht dazu berechtigt hat.

Wenn also auch im Welt-Systeme einem Vernunftwesen von andern Beleidigung widerfährt, so darf es diesen die Feindseligkeit nicht aus Rache und mit Haß erwiedern, denn Haß ist an sich unsittlich, und keine Strafe darf aus Haß verhängt werden, es sey von wem es wolle. Die Rache aber, als bloße Genugthuung für das beleidigte Gesetz, ist im irdischen Staate Angelegenheit des Souverains und im moralischen Systeme überhaupt Sache des Weltherrschers.

Die Rache nämlich kann, ob sie zwar gewöhnlich als unsittlich genommen wird, doch auch als sittlich gedacht werden, und dann ist sie ein Actus der Gerechtigkeit, dem beleidigten Gesetze Genugthuung zu verschaffen. Das Gesetz ist hier Zweck und die Verhängung der Strafe ergeht aus der Idee der Heiligkeit des Gesetzes. Da nun die Vertretung des Gesetzes nie die Angelegenheit einer Privat-Person seyn kann, so ist Rache der Menschen gegen einander immer unerlaubt. Der Haß aber kann gar nicht als sittlich gedacht werden, denn er macht sich das Uebelseyn des Andern zum Zwecke. Wenn wir also auch sagen müssen: Gott rächt das Böse; so können wir doch nicht sagen: Gott haßt den Bösen, d. h.: er macht sich das Unglück des Bösen zum Zwecke, denn dieses kann

nicht ohne Leidenschaft geschehen und alles leidenschaftliche Handeln widerspricht der moralischen Idee von Gott.

Der Mensch soll aber die ihm angethanen Beleidigungen nicht allein nicht selbst rächen, sondern auch den Weltrichter nicht einmahl zur Rache auffordern: denn was der Weltrichter in Ansehung des Gesetzes und der Aufrechthaltung der moralischen Ordnung zu thun habe, kann er ihm nicht vorschreiben; in Ansehung der Beleidigung aber, über die er sich beklagt, muß er bedenken, daß er selbst Schulden genug auf sich habe, um der Verzeihung zu bedürfen; wie darf er aber diese hoffen, wenn er unversöhnlich und Rache erflehend gegen seinen Mitmenschen erscheint?

Die Tugendpflicht erfordert also: gegen Andere nie rachsüchtig und hassend zu seyn, vielmehr ihrer Feindseligkeit stets ein versöhnliches Herz entgegen zu setzen; was aber die Vertretung des Gesetzes betrifft, diese dem Weltrichter anheim zu stellen. Es ist dies aber bloß eine Tugendpflicht, weil kein Mensch von dem andern rechtlich fordern kann, daß er gegen seine Beleidigungen nachgebend und versöhnlich seyn solle; auch durch sie das Maaß nicht bestimmt wird, wie weit jemand in der Duldung des ihm gethanen Unrechts gehen solle. Es heißt bloß: Habe die Maxime der Versöhnlichkeit; überlege aber in jedem Falle, ob deine Handlung nach derselben mit der Pflicht gegen dich selbst und gegen Andere verträglich ist.

Digitized by Google

Denn obwohl die Versöhnlichkeit, (Placabilitas,) überhaupt eine Menschenpflicht ist, und das Herz ihr stets anhängen soll; so erfordert doch die Handlung gegen den Beleidiger jederzeit eine reifliche Ueberlegung, weil es, bei aller versöhnlichen Denkungsart, doch Pflicht ist, seine Rechte nicht unter die Füße Anderer zu werfen und so durch sanfte Duldsamkeit der Beleidigungen, (mitis iniuriarum patientia,) allen harten Mitteln, (rigorosa,) zu entsagen, wodurch der fortgesetzten Beleidigung vorgebeugt werden kann und soll. Man kann und soll aber das Recht der Menschheit in seiner eignen Person, selbst durch strenge Mittel, behaupten, ohne darum von Selbstrache oder Haß geleitet zu werden.

Teuflische Laster und Engelstugend sind nur Ideen zur Beurtheilung.

Teuflisch ist eine That, deren Maxime das Böse an sich, mithin ohne Hinsicht auf Vortheil oder Nachtheil, zum Zwecke hat. Das Gegenstück derselben ist Engelstugend, oder eine That, deren Maxime die Pflichterfüllung an sich, ohne auf Vortheil oder Nachtheil zu sehen, zum alleinigen Zwecke hat. — Beide Begriffe sind nur Ideen von einem Maximum der Tugend oder des Lasters, das uns zum Maaßstabe dient, den Grad der Moralität zu vergleichen und zu beurtheilen.

Digitized by Google

Als Ideen haben sie ihre volle Gültigkeit und Brauchbarkeit so wohl in Ansehung der Beurtheilung als auch der Triebfeder unsrer Handlungen. Die Idee des Lasters stellt uns das Abscheulichste, dagegen stellt uns die Idee der Tugend das Achtungswertheste und Liebenswürdigste vor, was wir durch unabläßiges Bestreben und Fortschreiten erreichen sollen. Eine andere Frage ist aber: ob wir dem Menschen das Maximum entweder der Tugend oder des Lasters in irgend einem Zeitpunkte seines Thuns zuschreiben können, und da er nur eins von beiden, entweder lasterhaft oder tugendhaft, seyn kann, ob wir ihm seinen Platz nur entweder in der Hölle oder in dem Himmel, (wie man zu sagen pflegt,) anweisen können; oder aber, ob er nicht vielmehr ein Wesen sey, dem weder in der Hölle noch im Himmel eine Stelle zukommen könne.

Die Gegeneinanderstellung der Engelstugend und des teuflischen Lasters ist Uebertreibung, wenn man sie als Eigenschaften dem Menschen beilegen will. Denn es ist kein Grund da, zu setzen, daß der Mensch am Bösen an sich ein Wohlgefallen habe, weil dieses einen Ausgang aus seiner moralischen Natur erfordert, und das Gesetz der Vernunft aufhören müßte, Triebfeder in ihm zu seyn. Vielmehr rührt alles Böse nur daher, daß der Mensch den sinnlichen Trieben Gehör giebt, mithin aus irgend einem empirischen Interesse den Anspruch des Gesetzes zu umgehen sucht, ohne die Uebertretung des Gesetzes um ihrer selbst willen zu wollen. Die Engelstugend

kann auch keinem Menschen beigelegt werden, ob er wohl die Idee derselben zu seinem Richtmaaße vor sich hat. Die Tugend des Menschen, als eines sinnlich-afficirten Wesens, ist ein stetes Bestreben und besteht im Fortschritte von einer Vollkommenheit zur andern, indessen er doch immer unendlich weit von seinem Ideale zurück bleibt. Ob also gleich die Tugend in der Idee, als das Größte, keinen Grad hat, so hat doch die menschliche Tugend, als subjektives Bestreben zum Ideale, stets einen Grad, und niemand darf sich überreden, das höchste Ziel der sittlichen Vollkommenheit schon erreicht zu haben.

Ist also der Mensch ein Mittelding vom Engel und vom Viehe?

Obgleich der Mensch die Idee der Engelstugend nicht erreicht, und auch nicht erreichen kann, weil er, durch sinnliche Triebe afficirt, nur durch Kampf mit diesen, also durch ein Bestreben zur Idee, seine Tugend erweisen kann, (Engelstugend setzt aber eine gänzliche Unversuchtheit von allen sinnlichen Anreitzen voraus;) so berechtigt uns dies doch nicht, ihn unter die Engel herab zu setzen, denn als Vernunftwesen hat er mit ihnen gleiche Natur und gleiche Würde. Daß aber ein Vernunftwesen außer seiner vernünftigen Natur noch Sinnenwesen ist und durch diese ein Objekt seiner Vernunftthätigkeit bekommen hat, kann es nicht abwürdigen;

Digitized by Google

denn seiner vernünftigen Natur geht dadurch nichts ab, sondern sie bekommt bloß einen Wirkungskreis.

Ueberhaupt sind die Begriffe von Engeln und Teufeln nur Ideen, denen wir ihre objektive, (theoretische,) Realität einzuräumen gar keinen Grund haben. Wir haben vielmehr, nach der Analogie mit uns, Grund, zu vermuthen, daß alle endliche Vernunftwesen auch zugleich sinnlich-gereitzte und der Versuchung ausgesetzte Wesen sind. Denkt man sich aber reine Vernunftwesen ohne Sinnlichkeit, so können sie freilich nur entweder als Engel oder als Teufel gedacht werden: denn das reine Vernunftwesen hat weiter kein Motiv zur Handlung, als das Gesetz, und auch keinen andern möglichen Zweck, als die Gesetzeserfüllung; die sittliche That desselben kann daher nur als heilig, (dem Gesetze vollkommen angemessen,) gedacht werden. Das Gegentheil von einer solchen That kann aber, da weiter kein Grund der Abweichung da ist, deßwegen auch kein anderes Motiv haben, als die Vorstellung des Gesetzwidrigen an sich, so daß die Nichtbeobachtung des Gesetzes alleiniger Zweck ist. Bei reinen Vernunftwesen ist also nur Motiv entweder das Gesetz oder das Widerspiel desselben, und sie können daher nur entweder als Engel oder Teufel gedacht werden, obgleich die Realität Beider nicht eingeräumt werden kann, weil wir keinen Grund dazu haben. Unsre Vernunft stellt uns diese Ideen bloß als das Größte zum Maaßstabe der Beurtheilung des Grades unsrer Moralität auf.

Obgleich, ferner, der Mensch in viehische Laster, leider! verfällt, so berechtigt uns dies doch nicht, ihn, in so fern er ein moralisches Wesen ist, zum Viehe zu zählen. Denn hierzu würden wir nur berechtigt seyn, wenn wir in der menschlichen Natur selbst eine Anlage und unausweichliche Nöthigung zu solchen viehischen Lastern anträfen, mithin Grund hätten, ihn wegen dieser Anlage und Verwandtschaft mit den Thieren als eine besondere Art von Thieren anzusehen. Es muß vielmehr der Verfall der Menschen in die so genannten viehischen Laster als eine Verkrüppelung in der Gattung sittlicher Wesen angesehen werden, wodurch sie also noch zu derselben Gattung gehören, ob sie sich gleich durch Selbstverschuldung dieses Ranges unwürdig machen. — Wie wenig aber die Verkrüppelung einiger Bäume im Walde ein Grund ist, sie zu einer besondern Art von Gewächsen zu machen: eben so wenig hat man Grund, die sich durch viehische Laster verkrüppelnden Menschen als eine besondere Art von Menschen, etwa als eine durch ursprüngliche Anlage zum Viehe gehörige Species, anzusehen.

Der Mensch ist also kein Mittelding zwischen Engeln und Thieren, sondern, seiner moralischen Natur nach, jedem andern moralischen Wesen gleich zu achten, in die Zahl der Thiere aber ganz und gar nicht zu setzen. Denn ein Anderes ist es, außer der vernünftigen Natur auch noch thierischer Natur zu seyn; ein Anderes, zu einer bloßen Thierart zu gehören. Die Würde, Mensch zu seyn, kann der Mensch nie verlieren, ob er sich ihrer gleich unwürdig machen kann.

Digitized by Google

Was sind unmenschliche Laster?

Man kann das Unmenschliche des Lasters entweder in absoluter oder relativer Bedeutung nehmen. Absolut-unmenschlich würde ein solches Laster seyn, wozu gar kein Anreitz in der Sinnlichkeit aufgefunden werden könnte, mithin die Uebertretung des Gesetzes, als eines solchen, (seiner Form nach,) Zweck des Handelnden wäre. Nun ist das Gesetz für sich selbst Triebfeder; und wenn nichts ist, was zur Uebertretung desselben anreitzt, so ist die Uebertretung ohne allen Grund außer sich selbst. Man müßte also annehmen: der gesetzgebende Wille ginge durch sich selbst aus seiner Natur heraus; welches unmöglich ist: mithin können dem Menschen, (und überhaupt einem endlichen moralischen Wesen,) absolut-unmenschliche Laster, d. i.: ein das Böse um des Bösen willen sich zum Zwecke machender Wille, nicht beigelegt werden.

Relativ-unmenschliche Laster sind solche, welche zwar objektiv, (dem Gesetze nach,) schlechthin nicht seyn sollen, sich aber doch subjektiv, (wie sich die menschliche Willkühr in der Erfahrung zeigt,) hervor thun, mithin doch subjektiv-möglich sind. Sie unterscheiden sich von den Untugenden, (den menschlichen moralischen Schwächen,) dadurch, daß sie den Tugenden das gerade Widerspiel halten und, als Grundsätze gedacht, die menschliche Natur selbst hassenswerth machen würden. Dahin gehören: die Maxime des Neides, der Undankbarkeit und der Schadenfreude in ihrer Qualifikation zum Laster, d. h.: wenn sie der Wohlfahrt Anderer

thätigen Abbruch thun. Ueber das Glück Anderer ein Mißbehagen empfinden, seine niedere Stufe gegen den Wohlthäter nicht gern sehen, seine durch das Skandal Anderer in ein helleres Licht gesetzten Vorzüge gern wahrnehmen, ist zwar der sittlichen Gemüthsstimmung entgegen, und der Mensch soll solchen Regungen durch die Vorstellung der Pflicht widerstehen; aber das Wohl eines Andern aus Verdruß über dasselbe thätig schmälern, seine Freude in dem Unheile Anderer suchen, die Wohlthat des Andern mit Verachtung und Feindseligkeit erwiedern; dies sind Handlungen, deren Maximen, als bleibende Grundsätze, die Menschheit selbst hassenswerth machen und deßwegen im vorzüglichern Sinne unmenschliche Laster genannt werden. Ob sie aber gleich, objektiv betrachtet, (nach dem, was die gesetzgebende Vernunft gebietet,) unmenschlich, dem reinen Willen im Menschen schlechthin widerstreitend, sind; so sind sie doch, subjektiv betrachtet, (nach dem, wie uns die Erfahrung den Menschen kennen lehrt,) menschlich, nicht teuflisch; denn es findet sich zu ihnen irgend ein Antrieb in der sinnlichen Natur und vergleichenden Selbstliebe.

Ob nun zwar dergleichen Laster, subjektiv betrachtet, menschlich sind, so sollen sie doch, objektiv betrachtet, schlechthin nicht seyn, und man kann den sinnlichen Anreitz zu ihnen nicht als Grund ansehen, den Menschen deßhalb unter die Würde der Vernunftwesen überhaupt, (z. B. der Engel,) zu setzen und ihn zu einem Mittelding zwischen Engel und Thier oder gar nur zu einer bloßen Thierart zu zählen.

Das Halbiren führt überhaupt, wenn man heterogene Dinge, wie Vernunftwesen und Thiere, zusammen stellt, auf keine bestimmten Begriffe. Der Mensch ist entweder ein Vernunftwesen im ganzen Sinne des Worts, oder er ist es gar nicht, denn die praktische Vernunft ist nicht ein Aggregat, wovon man etwas haben und auch etwas nicht haben könnte, sondern eine absolute Einheit; und „ein zweideutig Mittelding, — halb Engel und halb Vieh“, (nach Haller,) ist gar nichts. Denn „halb Engel“ wäre Subjekt einer halben Vernunft, d. i.: ein Wesen, in welchem die gesetzgebende Vernunft nur halb gesetzgebend wäre, aber eine halbe Gesetzgebung ist gar keine Gesetzgebung und ein Widerspruch in der Beilegung, (Contradictio in adiecto.)

Digitized by Google

Digitized by Google